ZNAK

MIESIĘCZNIK

ANTONI GOŁUBIEW . . . . . . STWORZENIE ŚWIATA

ALBERT GÉRARD . POWIEŚĆ AMERYKAŃSKA I AMERYKANIE

Ks. TOMASZ PODZIAWO . . . SPÓR O DOSTOJEWSKIEGO

STANISŁAW ŁOŚ . . . . Św. AUGUSTYN I JEGO CZASY

MARIA GARNYSZ . . . . SZANSA EUROPY

O „Realizmie ludzkiego poznania" A. Krąpca

O „Duchu filozofii średniowiecznej" E. Gilsona

Dwa oblicza dzisiejszej prasy katolickiej

66

KRAKÓW

ROK XI GRUDZIEŃ (12) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — (od nr 36 począwszy) nabywać można w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6, oraz w Administracji mies. „Znak", **Kraków, Wiślna 12.**

Maszynopis otrzymano 4. XII 1959 Druk ukończono w styczniu 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 8
Zam. 551 4. XII. 1959 Nakład 7.000+350 egz. E-14

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI – Nr 66 (12)

Grudzień 1959
KRAKÓW

ANTONI GOŁUBIEW

POCZĄTKI

(Z powieści pt. „Adam")

Leżał na skłonie pagórka, w wysokiej trawie, czując na barkach żar słońca, z twarzą opartą na dłoniach — i patrzył. Lecz oczy jego nie widziały zielonych źdźbeł, ani falistej linii wzgórza, odcinającej ciemnym konturem rozlany błękit nieboskłonu. Był li to sen, czy jawa?... — owo zapatrzenie w głąb, wstecz, w nieistnienie. Był li to sen, czy jawa?... — miał oczy szeroko otwarte, znać było w nich natężenie, choć światło dnia zdawało się nie docierać do unerwionej siatkówki z niewielkim czopem żółtej plamy i nie drażniło wzrokowego płatu w pofałdowanych zwojach mózgu. Widziały to, czego zobaczyć nie można, co nie jest jakieś i jest żadne, patrzyły rozszerzone przerażeniem poza przestrzeń i czas. Patrzyły przed pierwszą chwilę i poza wszelką rozciągłość, patrzyły w *nie ma* i w *nic*.

Nie było. Ani początku, ani końca, nie zmieniało się bowiem, co nie było. Nie było nawet próżni, żadnej niewypełnionej niczym pustki, nie było miejsca. Nic. Nijakość bez niczego, co by być mogło choćby brakiem, zaprzeczeniem; *jest* i *nie ma* było tym samym, skoro *jest* było niczym, czy też nie było czymś, skoro żadna nicość nie istnieje — i to jest nicość. A ON BYŁ mimo nicości.

I oto drgnęło. Drgnęło, ponieważ BYŁ. Jedno drgnięcie w nicości, skoro zaś drgnęło — stało się, a skoro stało się, więc było. I był początek, zjawiło się bowiem *przedtem* i musiało być *potem*, zjawiło się *odtąd* i *już*, następstwo, kolejność, jedno po drugim. W nieskończoności niebytu zrodziła się skończoność, coś, co drgnęło, a co nie mogło być nicością, bo było ograniczone i dzięki temu było. A ON widział, że jest. I świat został stworzony.

Było drgnięcie, skończoność, punkt, początek. A skoro było, przeciwstawiało się niebyciu. Zjawiła się sprzeczność między *jest* a *nie jest*, napięcie sprzeczności, siła przeciwstawienia, przewaga bytu nad niebytem, podstawowa energia istnienia. Nicość była już *poza*, a skoro była *poza*, przestawała być nierozciągłą nicością, stawała się czymś, co już było *na zewnątrz*, więc było zaprzeczeniem *nigdzie*. Granica między *już jest* a *jeszcze nie ma* była czymś, była granicą, więc już istniała, niebyt poza granicą był zaprzeczeniem, a skoro czymś był, chociażby tylko zaprzeczeniem, był czymś wewnątrz istnienia i przesuwał jego granicę poza siebie, dalej; lecz *dalej* było znów czymś, było kierunkiem, rozszerzaniem się, ruchem. Sprężystą, rozdrganą w sobie falą wzrastała w niepowstrzymanym pędzie rozciągłość, jak buchająca w nieskończoność kula, której krańce nie były krańcami, lecz nieustającym stawaniem się, ponieważ nicość nie może mieć końca i nie może niczego ograniczyć. Świat nie stał się, ale się stawał, a stawanie się jest światem. I była przestrzeń, i był czas.

Oczy leżącego na pagórku, czującego żar słońca na barkach i mającego twarz wspartą na rozwartych dłoniach (a wystające korzonki traw i drobny żwir uwierały go w łokcie, choć on nie zdawał sobie z tego sprawy i pozwalał drętwieć swym łokciom) widziały tę przestrzeń i czas, mimo że niczego w nich nie można było dojrzeć, gdyż niczego w nich jeszcze nie było. Ale w łonie rozszerzającej się sprężyście przestrzeni, zagarniającej stawaniem się nicość i posiadającej stąd siłę, którą kiedyś umysłowość fizyków nazwie energią grawitacji, zawierała się sprzeczność i brak: to, co było, jednocześnie nie było, istniało, ale było wciąż niczym, bo czymże jest sama tylko przestrzeń, zupełna pustka, niewypełniona czymkolwiek rozciągłość? Nieprzestrzenny punkt nie mógł istnieć, skoro był czymś skończonym w nieskończoności, lecz również istniejąca przestrzeń nie mogła być tylko rozciągłością, skoro rozciągłość jest odległością — i tylko odległością — między punktem a punktem, między miejscem a miejscem. Punkt mógł być tylko nieprzestrzenny, a zarazem musiał być przestrzenny, skoro był miejscem, miejsce zaś jest graniczne, a graniczność powoduje wzrost, stawanie się, ruch. Ruch czegoś, czego nie ma. Owa sprzeczność w łonie istnienia, chwiejność pomiędzy *jest* a *nie jest*, stawanie się i zanikanie, zjawiła się wraz z pierwszym drgnięciem, w samym początku tego, co już było, a wciąż nie było czymś. Rozszerzająca się w nieskończoność przestrzeń nie mogła się już utrzymać, zaczynała się rwać, pękać w sobie, zapadać się w nicość: granica z nieistnieniem, stanowiąca podstawową siłę istnienia i wzrostu, była nie tylko *poza*, na krańcach, tam gdzie wciąż

stawała się przestrzeń, ale była też wewnątrz — w samej niewypełnionej niczym, sprzecznej z sobą absolutnej pustce czystej rozciągłości. Lecz skoro powstała, skoro była, nie mogła być i nie być jednocześnie — leżący na skłonie pagórka i uwierany w łokcie przez korzonki traw widział to najwyraźniej. Widział to, co było nie do dojrzenia: rozciągłość między nieistniejącymi punktami, odległość między niczym, stająca się więc sama niczym. Tak już nie mogło trwać. Przestrzeń rwała się, wokoło tych nieprzestrzennych, a więc nieistniejących, a więc tylko granicznych punktów powstawały znów drgania, miniaturowe wiry, ruch dookolny pochłaniający nicość — pobudzony tąż samą siłą napięcia między bytem a niczym, między *jest* a *nie ma,* siłą wewnętrznej sprzeczności, która jest i nie może już nie być. Świat został stworzony z niczego. I mógł istnieć tylko dalszym stwarzaniem się włożonym weń na początku przez powołanie go do bycia.

Głębokie westchnienie podniosło pierś leżącego człowieka. Obłok przesłonił słońce i skłon pagórka poszarzał; ale niebo świeciło nadal niezmąconym blaskiem, Słońce, obłok, pagórek i on sam, którego korzonki traw uwierają w łokcie i wyciskają mu na skórze białawe pręgi. Rozszerzone oczy widzą początki — jakże różne od ukształconego świata, od wielorakich form, błękitu atmosfery i jasnego obłoku. Patrzą w czarną otchłań pustki wypełnionej drganiami, coraz większą mnogością wirów, powstających co moment, w miarę jak przestrzeń się rozrasta, a jednocześnie rozciąga się, rozrzedza i musi być wypełniona. Owe drobniutkie wiry, tak małe, że stojące niemal na granicy nieprzestrzenności, przekraczające ją tylko w ruchu, w dookolnym krążeniu wokół niewymiernego punktu, wokół przepaści *nie ma,* miały już swoje miejsce, były już czymś. Nie ruchem w ogóle, nie samym tylko napięciem wewnętrznej sprzeczności bytu i niebytu, ale jednostką ruchu i kwantem energii, mającą już swój stosunek między wielkością a szybkością — już nie graniczne, aczkolwiek wirujące na samej granicy istnienia. I zapatrzone w natężeniu oczy widzą, jak owe wiry zwijają się w sobie, rozczłonkowywują swą własną, najdrobniejszą, niemal graniczną przestrzeń, krążą wokół nicości, stwarzając swój odrębny, autonomiczny świat. W swym dookolnym pędzie były już rzeczą, przedmiotem, materią. Ich własny, zamknięty w sobie pęd, idący niejako w głąb, wokół wewnętrznej granicy nieistnienia, wokół nieprzestrzennego punktu, izolujący ten punkt i tworzący coś w miejsce niczego, posiadał własną siłę grawitacji — a te rozproszone jednostki siły utrzymywały rosnącą wciąż przestrzenność, wypełniały ją i tworzyły odległości, tworzyły wewnętrzną, rozdrganą w sobie tkankę lecącej w nieskończoność przestrzeni. Urze-

czone wizją stawania się oczy miały przed sobą narodziny wszechświata i siebie. A co widziały, było dobre.

Było dobre, bo było. I było dobre, bo stawało się dalej. Przed zapatrzonymi oczami następował dalszy ciąg przezwyciężania niebytu: zjawiała się forma, kształt. Rosnąca przestrzeń wypełniała się pyłem zgęszczającej się w sobie materii, a każda drobina pyłu była identyczna z innymi. Lecz w miarę wzrastania przestrzeni rozproszkowana jednostajność nie mogła się już utrzymać, a pęd na zewnątrz, postępujący w nieskończoność wzrost wszechświata rozciągał owe drobniutkie pyły i nadawał im — oprócz pędu własnego — bieg ku przemieniającym się w przestrzeń granicom istnienia. Dłużej nie mogła już trwać jednaka równomierność — jej stabilność została zachwiana. I oczy leżącego widzą, jak wirujące pyły rozwarstwiają się, fałdują i zagęszczają. Bliższe krańców wszechświata biegną szybciej niż dalsze, równoważność ciążenia jest zakłócona, różna w różnych miejscach przestrzeni, pyły się kondensują, zbierają się w chmury, zwijają się i układają warstwami. Wszechświat posiada już swój kształt, czy raczej różnokształtność. Olbrzymie chmury zgęszczonej materii, pędzące ku krańcom stawania się i biegnące dokoła własnych środków ciężkości, zagęszczające się coraz bardziej i odrywające się od siebie, wyodrębniły się od pustki, w której rzadkie cząsteczki, pozostałe na granicy rozwarstwień, gnały w chaotycznym bezładzie wedle impulsów nadanych im przez proces pierwszego kształtowania się wszechświata.

Było, ponieważ drgnęło. Stał się początek i musiało być *potem*. Świat był stworzony i stwarzał się dalej, skoro zawrócić ku nicości już nie mógł: przez to samo, że stał się, rzucony został w istnienie. A istnienie i stawanie się jest sprzężone ze sobą i stanowi poniekąd tożsamość. Świat nie mógł stanąć w bezruchu, ponieważ przestałby istnieć, a nie mógł przestać istnieć, ponieważ drgnął i powstał. Przed zapatrzonymi oczyma stawanie się nie ustawało, było wciąż nowe, a początek powtarzał się po tysiąc i milion razy. Przestrzeń eksplodowała, drobniutkie wiry wokół nieprzestrzennych punktów, wokół wewnętrznej granicy z nieistnieniem, zapełniały każdą szparę w przestrzeni, były czymś, zlepiały się ze sobą i wytwarzały drobiny, substancjalność, materię, nadawały przestrzeni jej sens, tworzyły ją i powodowały, że była. *Potem* przesuwało się w *teraz* i odpływało w niepowrotne *przedtem*, skoro tylko się *teraz* zmieniło i skoro było już inne, nie tożsamo ze sobą. Czas był związany z ruchem i nie da się wypatrzeć, czy czas, czy ruch jest pierwotny — narodziły się razem, jako konsekwencja powstania: zmiana leży u podłoża istnienia. Stawanie się trwało — nie mogło ustać

— aż do tej chwili, w której oto węzełki trawy uwierają wsparte na nich łokcie, a drobny żwir kłuje skórę. Wiał lekki wiatr i trawy nad urwiskiem falowały. Brzęczały trzmiele, kwiaty rozchylały różnobarwne korony i z miodników wydzielały słodycz nektaru. Daleka była droga od rozwarstwionych chmur kosmicznego pyłu do tego popołudnia, a jednak powtarza się ona po sto i tysiąc razy, tak długo, na ile starczy podstawowej energii istnienia. Jak długo świat zdoła się stwarzać.

Niewiarygodna przerażająca otchłań czasu. Było!... Jedynie *teraz* się liczy, jedynie *teraz* jest ważne. A oto wszystko, co było, zapadło się w nicość minionego i trwa jedynie w ciągłości, w stawaniu się, w owym niepojętym pędzie ku zakrytej dojrzeniu przyszłości. Zapatrzone oczy widzą, jak w spiralach kosmicznego pyłu powstają nowe wiry, nieistniejące do niedawna kondensacje, a pierwotna energia coraz bardziej różnicuje działanie. Różnokształtność świata narasta, gdyż biegnąca ku nieskończoności jednostajność stawałaby się znowu graniczna — toteż istnienie skazane jest na jedno: na niekończący się pęd, gdyż inaczej przestałoby być sobą, gdyż inaczej natychmiast zapadłoby w nicość.

Zieje ona w każdej chwili dokoła, z przestrzeni i z czasu, z blasku słońca i obłoku na niebie, ze skalistego podłoża pagórka i z korzonków traw, uwierających mię w łokcie, ze wszystkiego, co jest tylko graniczne, co stoi na samej krawędzi, chwiejne z samej natury, a istnieje ponieważ jest ruchem, pędem i nieustanną dążnością — i na chwilę nie może się zatrzymać. Groza nicości czai się wokół, wyziera zewsząd, a chroni przed nią tylko przezwyciężanie *teraz* z chwilą, gdy staje się *przedtem*. Tylko w stawaniu się jest trwanie — i taki jest nasz pęd ku nieskończoności.

Głęboki mrok, zupełna czarność zalewała od początku wzrastającą wciąż przepaść wszechświata. Lecz oto znowu coś innego: w jamie ciemności przebija nikła poświata, a wpatrzone oczy uchwytują jej zjawiskowy blask. To zderzające się cząstki pyłu, zagęszczające się chmury zaczynają się lekko rozgrzewać, skoro hamowane są w pędzie, a pęd ustać nie może i świat się broni przed nicością. To mgławice, świecąca mgła kosmosu, wirująca pramateria wszechświata. Skupiona masa tych gazowych chmur nie pozwala się im rozproszyć, wirują dookoła siebie, wciąż zagęszczają się i fałdują — i cóż to?... olbrzymie krople rozżarzającej się materii świecą w rozwichrzonych spiralach, otchłań przestrzeni migocze, rozjaśnia się, wypełnia się rojowiskiem gwiazd, wielkimi skupiskami galaktyk, zasnutych pasmami ciemnego pyłu i smugami półświecącej mgły, rozwianej przez kosmiczny wiatr powszechnego ciążenia.

Oczy nie mogą już objąć bezmiaru gwiazd i galaktyk, a mnogość materii i masy, powtarzająca się w identycznych kondensacjach, czerwonych nadolbrzymach i białobłękitnych karłach, rozbłyskujących i gasnących cefejdach i rozpraszających się gromadach kulistych, w miliardach lat świetlnych i eonach kosmicznych zlewa się w jednostajny obraz rozmigotanej pustki. A tymczasem na krańcach świat stwarza się dalej: tam ledwo nieuchwytność początku, zaledwie *już* i z pełnej nijakości nadlatująca wciąż ku istnieniu przestrzeń. Z jej wzrostem rozwlekają się coraz bardziej mgławice, galaktyki i gwiazdozbiory, jak gdyby uciekały od siebie, uciekały tak szybko, jak szybko rozrasta się przestrzeń. Jakże daleko jest już gwiazda od gwiazdy, jedno skupisko od drugiego! Jeszcze niedawno — a to *niedawno* rozciąga się i kurczy w nieustannej powtarzalności procesu — wszystko było stłoczone, wielkie słońca jarzyły się współblaskiem, a oto tylko migot pyłu, miliardy rozsypanych skier, gwiaździste, jednakie zewsząd niebo, A narodziny światów trwają. Czarna otchłań przestrzeni, potworna dziura istnienia, wybuchająca wciąż w niczym, nie może się wypełnić, pojedyncze atomy i rozrzucone wielkie bryły materii nie zdołają przemienić jej w cośkolwiek, a mknące wszędzie i zewsząd strugi światła, drgające poprzecznie fotony, nie naruszają jej pustki. Jest ona tylko odległością, czymś istniejącym i nieistniejącym, kategorią i stosunkiem, bez reszty zależna od masy wszechświata i od wielkości skupisk rozproszonej materii. Z istoty swej jest graniczna, stoi tuż na skraju nicości, pierwotna a jednocześnie pochodna, niewymierna, nijaka i straszna.

Więc oczy leżącego na skłonie porosłego trawą pagórka uciekają od pustki, lecz uciekają również od mnogości, od powtarzania się miliony i miliardy razy, wciąż odrobinę inaczej i wciąż nieomal identycznie. W tym powtarzaniu się, w mnogości, świat znowu staje się graniczny i znowu musi przezwyciężać siebie, Wielkość i małość się zlewa, niewymiernie mnożąca się małość nie staje się już wielkością, a bezmiar zatraca swą jedyność i jakość. Cóż można dojrzeć z porosłego trawami pagórka, jak nie rozpłynąć się w powtarzającej się bez końca monotonii, w nieogarnionej mnogości błyskających światów, wielkich gwiazd i drobniutkich pyłów, rozpraszających się galaktyk i umykających we wszystkie strony atomów. Zza niekończącego się powtarzania znów zaczyna ziać groza nicości — i przerażone oczy szukają czegoś jednego, czegoś co tylko jest sobą, niepowtarzalne i jedyne. Może to być choćby pył, jedna z drobin, lub choćby ta oto pojedyncza gwiazda, wybrana, daleka od innych, samotna. Lecz samotność jest wyodrębnieniem, jest wyborem i punktem oparcia, daje twardą pew-

ność istniejącej, a niewątpliwej rzeczy. To przecież gwiazda macierzysta, jedyna z powtarzających się miliardów — to słońce! Jakże odmiennie wygląda, gdy tylko na nie skieruje się wzrok! Jest olbrzymie, zamknięte w sobie, mknące gdzieś w ogrom rozwartej przestrzeni. Ukształtowane z miniaturowych pyłów, z przezwyciężenia jednostajnego rozproszenia, czerpie swą moc ze zgniatania materii, z której jest zbudowane, z jej obrony przed zniweczeniem, dotarciem do granic jej bytu, do nieprzestrzennego punktu, do nicości. Pluska i wre, bulgocze i spienia się, wyrzuca słupy ognia, załamujące się i spadające z powrotem z niewiarygodnej wysokości. Powstało w nieobjętej przepaści minionego czasu, a oto ciągle jest młode i płomienne, w koronie tryskających gejzerów i buchających w górę rozjarzonych gazów, siejące dookoła blask w bezdenną otchłań mrocznej pustki, wspaniałe, stające się, jedyne.

I oczy leżącego odrywają się od przepaści przestrzeni i czasu, od stawania się i początków, spoglądają z pagórka ku rozżarzonemu kręgowi, wiszącemu nad czarną linią horyzontu, bezpromiennemu w przedwieczornych mgłach, groźnemu a jednocześnie łaskawemu, dającemu siły wszystkiemu, co żyje. Oto mała jaszczurka wybiegła spomiędzy traw, przypłaszcza się na wydmie, grzeje brzuszek nagromadzonym w piasku ciepłem. Z daleka dochodzi pokrzykiwanie ptaków żerujących w dojrzałych kłosach traw. Obłoki w górze palą się purpurą, szkarłatem i złotem. Tam, daleko, zanurzona w pustce świecąca kula ognia rozgniata w swym ogromie atomy, wstrząsana wybuchami bulgocze, pieni się, pulsuje, tak długo pozostając sobą, jak długo zdoła przemieniać się i płonąć, zapadać się do samej granicy istnienia i odbijając się od niej wciąż na nowo, wciąż tożsamo — powstawać.

Czyliż naprawdę jest samotna?... Oto promienieje w mrok blaskiem, świeci czerwono przez mgłę, rozszkarłaca obłoki i grzeje brzuszek małej, suchej jaszczurki, a pokrzykujące ptaki karmi nagromadzonym w ziarnach swym ciepłem. Samotna?... A przecież otacza ją wieniec brył, wirujący rój planet i komet, lecących wokół niej chmur pogruchotanych w zderzeniach kamieni — zamknięty i związany z nią układ biegnący gromadą przez rozgwieżdżoną pustynię wokół centrum galaktyki.

Kiedyś, w dawno minionej przeszłości, w głębokiej zapadlinie czasu biegła istotnie sama po wydłużonej orbicie. Wieleż razy mijała inne słońca, potężne zbiorowiska i przygodnych wędrowców na tym olbrzymim szlaku stającego się świata. I oto zdarzyło się, że w swym biegu przez pustkę i mrok wpadła w czarną chmurę kosmicznego pyłu, żłobiąc w niej pusty tunel i porywając później czarny woal ze sobą.

O błogosławione zdarzenie! Oto dalszy krok w stworzeniu, nowa przemiana świata, nowy początek, bez którego nikt nie leżałby na skłonie pagórka i żadne oczy nie przeniknęłyby zagadki powstania. O, kosmiczna przygodo, dzięki której niebo się błękitni i trawa się zieleni, a obłoki się palą na błękicie szkarłatem i złotem. Woal pyłu, czymże jest czarny woal pyłu wobec wspaniałości mgławic i gwiazd, wobec przestrzeni i czasu, wobec owego pierwszego momentu, kiedy w nicości drgnęło? Woal pyłu... — a jednak gdzieżbyś był, istoto ulepiona z pyłu i energii słonecznej, gdyby w jakiejś nie do określenia chwili olbrzymia żółta kula, świecąca i rozżarzona nie napotkała ciemnego obłoku, nie rozświeciła go przy zbliżeniu, a potem nie zanurzyła się w nim, nabierając coraz ciemniejszej czerwonawej barwy, gasnąc zwolna, aż zanurzona w głębi, stała się niewidoczna, jakby znikła z rozgwieżdżonego firmamentu i zapadła się w niebyt.

Tak, błogosławiona to przygoda! Czas biegł równolegle do rosnącej przestrzeni, a w mgławicach skraplały się nowe gwiazdy. Lecz spojrzenie z porosłego pagórka nie biegnie ku dalekim mgławicom, nie widzi pochłaniającej własne krańce przestrzeni, buchającej wciąż w nicość i rozciągającej bez ustanku zwartą tkankę wszechświata. Już nie oderwie się od niego, od słońca, owej czerwono rozżarzonej kuli, której bezwiednie pokrzykują ptaki i z którą wygrzewająca się na piasku jaszczurka łączy się w nieświadomym czerpaniu sił do życia. Kiedyś wirowała wokół niego nieprzenikliwa chmura pyłu, zagarniętego w międzygwiezdnych przestworzach, w pomniejszeniu, w ułamku, powtarzająca wielkie dzieje wszechświata. Pył się rozwarstwiał i fałdował, skupiał się w jedną płaszczyznę, rozrywał się w wirujące pierścienie, a w pierścieniach tych rodziły się nowe kondensacje. Już nie woal, nie chmura, nie spłaszczone obręcze — już kręci się dziewięć rojów pyłowych, dziewięć kul rozrzuconych w przestrzeni, mknących po ekscentrycznych orbitach dookoła świecącego znowu pełnym blaskiem słońca. Jeden obieg następował po drugim, płynął czas i gdzieś na krańcach istnienia z niepowstrzymanym rozpędem dalej tworzyła się przestrzeń. Lecz tu, w miniaturowym układzie dokoła ognistego przywłaszczyciela odbywał się inny proces, nowe narodziny. W obracających się kulach pyły zgęszczały się, zlepiały, rozgrzewały się i wirowały coraz szybciej. Następowały w nich zawiłe reakcje chemiczne, krystalizacje i ruchy dośrodkowe, cięższe pierwiastki opadały w głąb do środka, a twardniejący glob otaczała lotna atmosfera, złożona z wodoru, metanu, amoniaku i wody. Słońce, ów sprawca całej awantury, rabuś kosmicznej materii i budowniczy nowych światów, oświecało je i ogrzewało, odpychało

i przyciągało do siebie. Trzecia z krążących planet, nieco spłaszczona na biegunach, z księżycem obiegającym ją dokoła, świeci błękitem i bielą, lśni i migocze w zalewającym ją promienistym blasku. Ależ ta mała bryłka w nieogarnionej wielkości wszechświata, grudka zlepionych pyłów pozbieranych w galaktycznych przestrzeniach — to Ziemia. Ta jedyna, ta nieodzowna, ta, która wykształci na sobie obły, porosły trawami pagórek, a kiedyś... po niezliczonych obiegach, powolnych niewidocznych zmianach i nagłych kataklizmach, z jej mułu, z jej cząsteczek, z twardych skał i lotnej atmosfery zrodzi się ten, którego urzeczone oczy wpatrują się oto w prapoczątki, w to wszystko, co niesie on sobie, jako brzemię i jako przezwyciężenie. Świat stał się na początku z niczego, a oto wiatr chodzi po kłoniących się trawach, koniki polne skaczą w zielonych źdźbłach, a mała sucha jaszczurka grzeje brzuszek na kupce rozgrzanego piasku. Czy możliwe jest, że jedno jedyne odchylenie w nieskończonej ilości przemian — choćby najbłahsze, najdrobniejsze, — sprawiłoby, że on w ogóle nie leżałby na wzgórzu, nie zostałby wydarty z niebytu, że nie byłoby dlań ni przestrzeni ni czasu, ni pierwszego drgnięcia istnienia, nawet nie mrok, nie pustka i nie dziura — nic!... Że w ogóle by go nie było!... Czy to możliwe, czy jest do pomyślenia?... Jedno jedyne odchylenie...

Lecz żadnego odchylenia nie było — a liczy się tylko, co jest. Świat wyłoniony z nicości stwarza się nieustannie dalej — tą samą mocą, która go powołała z niebytu. Coś tam się dzieje, coś staje się, coś ciągle bez ustanku się zmienia. Lecz o tym człowiek na pagórku nie myśli.

Nie myśli, gdyż dawno oderwał wzrok od kosmicznych przestrzeni. Patrzy na pustą Ziemię, wstrząsaną wewnętrznym dreszczem, skurczami krystalicznej skorupy, wypiętrzaniem się lądów i gruchotem zapadających się skał. Oceany i morza burzyły się i falowały, uderzały spienione o brzeg i rozbijały się białą kaskadą. Chmury chlustały deszczem zwiewanym ukośnie przez wiatr, czerwono i sino błyskały, biły gęstwą piorunów, płomienną koroną elektryczną, opasującą Ziemię wstęgą ognia. Ciężka atmosfera drżała od wyładowań, a rozszalałe huragany przewalały się nad lądem i morzem. Glob kurczył się dalej, z wnętrza ziemi wylewała się lawa i świeciła pod pułapem chmur czerwonymi jęzorami ognia. A wśród tych wichrów, wśród morza i skał, w blasku słońca i w błyskającej piorunami nocy było pusto — tak niemal pusto, jak w mroźnej przestrzeni kosmicznej: nie było nikogo, kto by widział, słyszał i czuł.

„Gdzie jesteś?" — zdawało się rozlegać wołanie w martwocie skał i na samotnym morzu. „Gdzie jesteś ty, co oto leżysz na skłonie pagórka i patrzysz w głębie narodzin i w tajemnicę początku? Wstań z mułu ziemi, przezwycięż niepokalany chłód tego, co tylko jest, spójrz by zrozumieć, ogarnij by umiłować. Czymże jest świat bez ciebie, świat niewidzący i głuchy, nieświadomy i martwy? Wstań! Nicość została zwyciężona i nicość pozostała, skoro ciebie tu nie ma. Z ułamku gwiazdy, z siły ciążenia, z pyłu i światła zródź się, wyrwij się, dźwignij i posiądź świat, powołany z nicości, aby sam ujrzał siebie, aby miał własną moc i żeby — był".

Poprzez wichry i łoskot piorunowej nocy, w łunie buchających wulkanów i gruchotach łamiących się skał, w pustkowiu i martwocie stwarzającego się wszechświata wciąż rozlegało się wołanie. Nicość wciąż nie została zwyciężona, a podwaliny świata ziały pustką. Czyliż możliwe było dopełnienie?

Dokądże można iść?... Oto wyłonił się z nicości cały kosmos, rosnąca nieustannie przestrzeń wypełniła się masą .i ruchem, oto zrodziła się różnokształtność, a oświecana słońcem Ziemia uformowała się w surowe krajobrazy. Granica nieistnienia przesunęła się o całość stworzonego wszechświata, a jednak nie przestała być granicą. Poza nią bowiem nic nie było — a wzrost istnienia nie mógł ustać, na niczym nie mógł się zatrzymać, mknąć musiał dalej ku nie istniejącemu, przekraczać siebie i to, czym był i jest — gdyż być oznacza przezwyciężać. Żeby nie zapaść się, nie zniknąć, musiał powtórnie drgnąć — drgnąć na nowo, inaczej, w tym, co wciąż było poza nim, poza jego granicą, czyli w tym, czego jeszcze nie było. I w jakimś mijającym *teraz*, w jednej z uciekających chwil, w momencie, którego uchwycić nie sposób, te drugie narodziny nastąpiły. W martwocie świata drgnęło — i oto było już, co dotąd nie istniało.

A jednak nic nie zostało zniweczone. W głębinach morza, w ciśnieniu wielu atmosfer, poddany wszystkim wykształconym z pierwszego drgnięcia prawom świat uzyskiwał swoje dopełnienie. Zapatrzone oczy przenikają grube warstwy przesyconej solami wody morskiej, w których przebiegały skomplikowane reakcje chemiczne, redukcje, kondensacje, polimeryzacje. Pęd naprzód nie oznacza niszczenia, graniczna chwiejność między *jest* a *nie jest* stanowi siłę coraz nowych początków. Cóż działo się w głębokościach morza? Niektóre związki rozpadały się same, lecz inne uzyskiwały trwałość. Węglowodory utleniały się w wyniku zmian termicznych morskiego dna i wybuchu podwodnych wulkanów; inne spłukiwane były z atmosfery przez potoki dżdżów. Cząstki proste łączyły się

w uwielokrotnione, uzyskiwały kwaśny odczyn. W przezroczystej wodzie zjawiały się śluzowate włókna, twory złożone, polipeptydy. W długie łańcuszki powiązań łączyły się aminokwasy, podstawowe cegiełki późniejszych substancji białkowych. Kształtowały się w wodzie roztwory kolodialne, łączące się z sobą, okrywające się płaszczem wodnym, tworząc wyodrębnione od otoczenia drobne kropelki koacerwatu. Lżejsze z nich wypływały na powierzchnie, pchane wiatrem i prądem gromadziły się w postaci zawiesiny w płytkich zatokach, ogrzanych promieniami słońca. Zmętniała woda czekała na swe przebudzenie.

„Gdzie jesteś?" — wciąż rozlegało się wołanie. Oto odległa ziemia ulepiona z kosmicznego pyłu, obracająca się wokół siebie i biegnąca po krzywiźnie orbity przez rozgwieżdżoną pustkę. Oto morze, połyskliwe i nagrzane, falujące w oddechu wiatru, brzemienne gęstym pyłem zawiesiny. Czerwonawe skały zatoki poszarpane przez wodę i wiatr. I płaska plaża lizana jezykami fali zalewającej ją i cofającej się wciąż jednakowo, bezustannie, przez wiele dziesiątków lat, wiele wieków i tysiącleci... A wołanie się błąka wśród skał, w pianie morza i w fali zalewającej brzeg.

„Gdzie jesteś?..." — wstrząs targa leżącym na pagórku, gdy słyszy wołanie rozlegające się na pustej ziemi, obmywanej wodami sfalowanych mórz. Jakże daleko jest od pierwszej chwili, od początku, rodzącego się i teraz gdzieś na krańcach powstającej wciąż z nicości przestrzeni! Jakże daleko jest od pierwszych, granicznych jeszcze wirów, pierwszych sfałdowań się i skupień i pierwszych skraplań się rozgrzewającej się materii! Patrzy w stawanie się, ale nie widzi już rodzenia się wszechświata. Widzi siebie, najbardziej własną drogę — od nieskalanego niczym *nie ma* do pagórka i trawy, słońca, obłoku i jaszczurki, do własnego spojrzenia, tego, że jest, że oto widzi i wie, i że został wyrwany z niebytu. Obraz stawania się i pędu jest także jego obrazem, jego stawaniem się i pędem, od pierwszej chwili, od zachwiania się nicości, od powstania przestrzeni, materii i czasu. Aż przyszedł do tego morza, tej zatoki, do tych drobin koacerwatu, który wiatr nagromadził w zatoce, do ledwo dostrzegalnej zawiesiny, nie wyróżniającej się niczym, nie przestającej być drobiną chemiczną poddaną wszystkim prawidłowościom rosnącego wszechświata. Jest ona tylko bardziej złożoną formą tego samego wiru, który kiedyś zakrążył wokół nieprzestrzennego punktu, a który nie mógł zatrzymać się na samym przedprożu istnienia.

Słońce pochyliło się nad pagórkiem — czas bowiem płynie, gdy oczy usiłują wedrzeć się w głębie wszechrzeczy — i wkrótce już skryje się za horyzontem, za ową falistą linią, odcinającą

ostrym konturem błękit nieba od brunatnej spopielałej ziemi. Ileż milionów razy chowało się tak za przechył kulistego globu od tamtego momentu, gdy kropla koacerwatu usłyszała wołanie. Nie, niczym się nie różniła od innych. Tak samo unosiła się w ciepłych falach zatoki, chroniona wodną otoczką, z nieregularnie ułożonymi kolodialnymi grudkami zanurzonymi w rzadkiej galarecie, półskrzepłym roztworze związków skupionych w kulisty, najekonomiczniejszy i najbardziej naturalny kształt.

Odczuł w sobie ten wstrząs, to drganie, to jedyne wyodrębnienie się od całości wszechświata. Granica została przekroczona, niebyt znów został zwyciężony, powstało coś, co przedtem nie istniało, czego nie było tak zupełnie, jak nie istniała przestrzeń i czas, nawet zaprzeczenie i brak przed pierwszym drgnięciem w nijakim łonie nicości. Cały rosnący świat z miliardami galaktyk i gwiazd nie miał nic, nawet śladu z tego, co teraz oto się stało. I naraz powstał drugi czas — jego czas własny — i druga przestrzeń — jego wewnętrzna przestrzeń — osobiste kategorie istnienia. Cóż z tego, że były zanurzone w poprzednim czasie i przestrzeni, że łączyły się z nimi i były od nich współzależne. Były wspólne ze światem i były odeń odrębne — a on czuł w sobie tę wspólnotę i odrębność, będącą niepojętą właściwością ożywienia.

Na pozór niczym się nie różnił od innych drobin zawiesiny. Tak samo unosiły go prądy zatoki, bezwładnego i biernego, nieświadomego i bezwolnego. Nie wiedział o niczym, nic jeszcze nie czuł i nie reagował inaczej niż inne podobne mu kropelki złożonego zorganizowania elementów. A jednak drgnięcie nastąpiło w nim tylko, w nim się zrodziła nowa istność — z całego nieogarnionego nawet myślą wszechświata on tylko odtąd był sobą. Był podmiotem siebie, indywidualnością, mógłby rzec o sobie: *ja*. Tylko on — ta jedna jedyna zawiesina!

I oto on — drobinka nic nie znacząca w stającej się otchłani bytu — przeciwstawił się tym swoim *ja* całemu wszechświatowi. On tylko bowiem był *ja*. Zrodziła się nowa sprzeczność, nie istniejące dotąd przeciwstawienie, dokoła ziała groza unicestwienia, dla zrodzonego *ja* straszliwa groza nicości, spadnięcia w mrok nieożywienia. Jedynym ratunkiem był pęd naprzód — i oto ledwo obudzone, bezwolne, nieświadome życie z podstawowym zuchwalstwem istnienia podjęło wyzwanie. I ruszyło na zdobycie świata.

Patrzył w siebie, w swój mrok, w swoje początki. Oto powstał i był, oto walczył o swoje istnienie. Walczył... cóż było tą siłą, która zmagała się o zachowanie siebie — zmagała się z wszechświatem? Co mu dawało tę moc? I pojął: to w nim się ta walka toczyła i tylko dzięki niej pozostawał sobą. W nic nieczującym

świecie zjawiła się jako przeciwstawienie — jako rozkosz i ból. Rozkosz istnienia i ból zagłady i śmierci. Drobniutka zawiesina chciała być sobą i takie było jej miniaturowe szczęście. Ból i szczęście legło u podstawy jej bytu, jak siła ciążenia u podstawy kosmosu. Czyż bez nich byłaby życiem?

O straszliwa tajemnico istnienia! Rozkosz i ból! A jednak bez was nie leżałbym na skłonie pagórka, nie odczuwałbym żaru słońca i nie widziałbym złocistego iskrzenia na trawach i żwirze. Bez was nie byłbym życiem, gdyż wy jesteście najpierwotniejszą, najprostszą formą świadomości własnego istnienia. Rozkosz i ból — straszliwa, tragiczna tajemnico! Czy jednak wolałbym nie istnieć?

Czuł ów pęd do radości, do szczęścia — i czuł lęk przed zagładą i śmiercią. Czuł w sobie, w swej przeszłości, w drobniutkiej protoplazmie unoszącej się w ciepłej wodzie zatoki. Zbierał cząstki odżywcze, śluz polipeptydów, wodorotlenki, aminokwasy i karboksyle, przenikające poprzez płaszcz wodny przy przypadkowych spotkaniach. Zachłannym odruchem zalewał pomniejsze drobiny, włączając je we własną strukturę i podporządkowując sobie jej koloidy. Drgające w nim pierwociny rozkoszy i bólu dokonywały wyboru, rozróżniały cząsteczki pożyteczne — wchłaniając je i przyswajając — i bezwiednym spazmem cierpienia wyrzucając z siebie wszystko zbędne, wszystko, co mogło zakłócić istnienie wyodrębnionego *ja*.

Zamknął się w swym wyodrębnieniu, w samotności, w egoizmie przeciwstawienia się całemu kosmosowi. Nie obchodziły go gwiazdy ani słońce, czerwone skały ani zielone morza — chyba, że były mu potrzebne do utrzymania życia. Nie obchodziły go najwspanialsze galaktyki, żadne kosmiczne przemiany, żadne zdarzenia poza nim. Jedynie ważną dlań, jedynie liczącą się sprawą, było spowodowane własnym wzrostem naprężenie wodnej okrywy, grożące jej pęknięciem, odsłonięciem się w bezbronnej nagości przed złowrogą obojętnością otoczenia, unicestwieniem i śmiercią. Tak, tylko to niebezpieczeństwo się liczyło. Rozkosz i ból... — oto w swoim zalążku, w swym prapoczątku, na samym progu życia stanął — samotny i skazany na siebie — do zmagania się o swoje istnienie. Kurcząc się przed cierpieniem, przed możliwością zagłady wykształcał tymi skurczami wzdłuż ciała — bo było to już ciało, nie istniejąca dotąd nowa forma zorganizowania — zmarszczkę, wpuklinę, coraz to głębszą bruzdę, wchodzącą niemal we wnętrze obudzonej do życia istotki. Działały w niej rządzące światem wszystkie prawa ciążenia, lepkości, sprężystości i oporu — zdawało się, że ulegnie zmiażdżeniu. Aż nagle!... — ulga, wybuch, zdarzenie straszne i błogosławione zarazem: oto stało się, kropla pękła, rozpadła się na pół, a jednak

nie zginęła, obie połówki zwinęły się natychmiast, każda zaciągnęła na sobie swoją własną otoczkę, zabliźniła otwartą ku zagładzie ranę i — *ja* zmieniło się w *my*. Spoglądając wstecz, mógł już patrzeć tylko w wielość, w zbiorowość, życie bowiem rozpierzchło się, rozczłonkowało na poszczególne osobnicze monady, a wszystkie one zostały po tej stronie przekroczonej raz na zawsze granicy, zostały, by rozkoszą i bólem walczyć o swoje przetrwanie. Żeby żyć, musiały się stwarzać, a by się stwarzać, pleniły się i rozmnażały, doskonaląc się w tym pędzie naprzód coraz bardziej.

Przebywszy niewymiernie długą drogę aż do tego porosłego trawami pagórka patrzył z zachwytem, ale i zgrozą na nowe prawa życia — prawa, leżące po tej stronie — patrzył w ich bezwzględność i twarde okrucieństwo. Ożywione drobiny spotykały inne i pochłaniały je, gdyż życie było pożeraniem. Pożerało też siebie w ślepym egoizmie swojego ja, jeśli tylko większa zawiesina zdołała mniejszą wchłonąć i strawić. Śmierć zrodziła się z życia i przedłużała życie. Co dla pożeranego było bólem, dla pożerającego stanowiło rozkosz — rozkosz wzrostu, uintensywnienia i rozmnażania, rozkosz ślepego okrucieństwa niosącego zwycięzcy przewagę. Biada małym i słabym, kalekim i niedołężnym, ich przeznaczeniem jest służyć żerowi. Rozkosz jest egoizmem, gdyż służy sobie i powstaje ze wzmożenia *ja* ślepego na cudzy ból. Gdyż *ja* jest dlań bliższe niż *my*.

Straszliwe, bezlitosne widowisko!... Czyliż tylko przez ból i rozpacz pożeranych mógł dojść aż do tego pagórka, do swojego spojrzenia, do uratowania swojej egzystencji? Tygrys czai się w pręgowanej trawie, by skoczyć na bezbronne ciało i przedłużyć tygrysiość z *teraz* w *potem* — i tylko to dlań jest ważne. Biada temu, kto nie posiada silnych kłów i pazurów tygrysa!

Z zamierającym sercem, z największym, na jakie było go stać, natężeniem próbował zgłębić i zrozumieć, wdrążyć się i dotrzeć aż do dna, do pierwotnego drgnięcia, do początkowej chwili. Czyż mogło inaczej być w ogóle?... Z śmiertelnym wysiłkiem, na samej granicy zagłady, wyłaniało się *jest* z nieistnienia. Było ciągle niepełne, wciąż graniczne, istniało, gdyż było przezwyciężaniem i pędem — a więc męką, więc niedoskonałością, wciąż połowiczne i wciąż wyrastające z siebie. Męka i radość, ból i rozkosz — ależ one są właśnie istnieniem. Świat materii kosmicznej, świat atomów i gwiazd nie czuje ni rozkoszy, ni męki, a jednak i rozkosz, i ból zawierają się w nim, są jego powstawaniem i zagładą. Lecz żyć to znaczy czuć — odczuwać, odczuwanie leży u podłoża ożywienia, u samego dna, w najgłębszym jego rdzeniu. Cóż czyni drobna zawiesina i tygrys czający się wśród traw?... Popędzani przez mękę i rozkosz istnienia na ślepo idą ku swemu przeznaczeniu. I może

kiedyś, na końcu — jeśli jest jakiś koniec stwarzania — radość pochłonie całą mękę, zapaść odejdzie tak daleko, że nie będzie już istnieniu groziła, może kiedyś... — ale wzrok TAM nie zdoła już sięgnąć, widzenie się zamazuje i widać tylko drogę, kierunek, nie ustającą, pełną trudu wędrówkę. A przecież droga ta jest istnieniem i życiem, jest tobą i jest mną, poczęta gdzieś w otchłani czasu i biegnąca w niepojętą otchłań przyszłości. Naszą jest rzeczą iść — i nieugięcie przezwyciężać zagładę.

A jednak patrząc wstecz, patrząc w głąb najtajniejszych początków, dostrzegasz nie tylko oblicze okrutnego w swej bezwzględności *ja*. Dostrzegasz także *my* — solidarność tej strony granicy, wspólnotę ożywienia i radosne przebywanie razem. Cóż zdoła się oprzeć złowrogiej obojętności wszechświata?... — życie stanowi świat odrębny i od siebie tylko może oczekiwać pomocy. Żarłoczne drobiny, rozrastające się i mnożące, osiadały na podwodnych skałach, w zacisznych zagłębieniach, gdzie było gęsto od pożywnego mułu. Tworzyły śluzowate osady, całe kolonie życia, pożerające i broniące się przed pożarciem, zrastające się z sobą, formujące kożuchy, plechy i warstwice. Zbyteczne cząstki dla jednych były zjadane przez inne, wspólnota była lepsza od samej tylko zachłanności. Niektóre drobiny zrastały się ze sobą, by wspólnie dzielić rozkosz i ból życia. Życie biegło niepowstrzymanie naprzód, wytwarzało nowe formy jedności — i *my* przekształcało się w bogatsze i pełniejsze *ja*. To *ja*, które kiedyś spojrzy z porosłego pagórka, by wreszcie zobaczyć siebie.

Lecz oto nowa niespodzianka, oto znów rozszczepienie, chwiejność granicy i zwycięstwo przekroczenia. Życie było plastyczne, dostosowujące się, przebiegłe i wynalazcze. Potrzebowało budulca, gdyż wyrastało z poprzedniego świata i nie mogło się odeń oderwać, mogło siebie podźwignąć tylko z tego, co było. Budowało na węglu, na wybranym pierwiastku, rozkładało złożoność materii, a niepotrzebny tlen odrzucało na zewnątrz. Z rozrostem życia woda — ten żywioł macierzysty, gleba, z której życie się wyłoniło — coraz bardziej nasycała się bąbelkami tlenu. I oto znalazły się drobiny, chytrusy i wygodnisie, goniące za własnym swym wzrostem i za szybszą przemianą, które bezwiednym pędem, przystosowaniem się i wrażliwością, w ucieczce przed trudem i w pogoni za stawaniem się pojęły, że mogą żyć z trudu innych. Już same nie przetwarzały materii. Pożerały inne organizmy, a dla spalania ich, dla utrzymania ciepła polowały na wytworzony przez innego tlen. Czyż nie było to zdobyczą geniuszu? Pierwotni pracownicy, którzy zdobyli umiejętność tworzenia organicznego z nieorganicznego, byli korzeniem życia sięgającym w głąb nieożywienia, ulegali łapczy-

wości tych, co na nich zdecydowali się pasożytować. Gdzieś w swych początkach rozszczepiło się życie na dwa nurty, na dwa szczepy, z których pierwszy miał przyswajać w trudzie cały azot i węgiel, wytwarzać czysty tlen i zmienić z czasem atmosferę, gdy ten drugi nie chciał się fatygować, brał co było już wytworzone, tuczył się na gotowym. Nie było nigdy bardziej bezlitosnej decyzji. A jednak dzięki niej stało się możliwe zerwanie z samą wegetacją. Ruchliwość a także inteligencja były wynikiem beztroski o podstawy bytowania, które pozostawiono zabiegom mniej zachłannych, pokorniejszych i pracowitszych. Jak dawniej ktoś musiał pozbierać okruchy z ziemi, wyłowić je z powietrza, przetworzyć przy pomocy słońca, które nadmiar swej fizycznej energii rozsiewało po całym wszechświecie, by uformowany materiał stał się łupem pasożytów. Lecz dzięki temu zaczęli się doskonalić.

Doskonalić... — im chodziło jedynie o żarło. Jeszcze nie mieli wrogów poza chłodem wszechświata, wysiłek ich szedł ku coraz lepszemu pożeraniu. Zrazu nie odróżniali się niczym od innych form życia, poza wewnętrzną decyzją; decyzją tak prymitywną i nieświadomą, że zdawała się być tylko przystosowaniem, uległością, biernością. Ich trud dotyczył siebie samych, własnych form pożerania i wzmagania swoich możliwości. Już nie zalewają plazmą drobinek, które napotykają. Na powierzchni ich ciała zjawia się bruzda, wgłębienie, utrzymują ją i wyginają swą plastyczną cielistość ku jej brzegom, tworzą miseczkowaty kształt, gastrulę, jamochłon, by zatrzymywać cząstki innej organicznej materii, wysysać je i wchłaniać. Co nieprzydatne i zużyte, skurczem ciała wyrzucają nazewnątrz. To otwór gębowo-odbytowy, pierwszy organ niewiele stosunkowo później udoskonalony — zasada wynalazku pozostała dotychczas niezmieniona. Jest zachłannością życia, jego okrucieństwem i bezwstydem, czerpaniem siły od innych, zapatrzeniem się w siebie i bezczelną uzurpacją łupu, jako swego prawa i bezwzględnego przywileju. Lecz bez tej uzurpacji musiałoby zginąć.

A dzięki niej potrafiło zwyciężyć. Bezwstyd legł u początków i jego formą było owo wgłębienie w organiczności, owa śluzowata jama, miejsce zatajone, a jednocześnie główna troska młodego organizmu. Łatwiejsze przyswajanie żywności, życiodajnej i życiotwórczej mocy, umożliwiało rozrost, a w ślad za nim dzielenie się i rozmnażanie. Ale dzielenie się nie mogło już być przygodne, następowało wpoprzek bruzdy, by ten zasadniczy kształt zebezpieczyć i utrwalić. Forma została zachowana. Nie były to już przypadkowe plechy, lecz podłużne sznureczki złożone z wybrużdżonych komórek, w których bruzda przebiegała wzdłuż całej kolonii. Trafiały się ciałka, które trawiło kilka osobników, nitki śluzu układające

się wzdłuż całej bruzdy i łączące ze sobą wszystkie komórki układu. Brzegi bruzdy się zachylały aby lepiej utrzymać swą zdobycz, zlepiały się, zrastały, aż cały rowek zamieniał się w rurkę, w przewód pokarmowy, bezpiecznie izolowany, nie dający wodzie wymywać półstrawionych cząsteczek, z otworami na końcach wydłużonego stworu, w którego wnętrzu odbywała się owa bezwstydna czynność przyswajania. Bezładne dawniej drgawki plazmy, dążącej do lepszego przywarcia do trawionego śluzu, pociągały komórki sąsiednie, nadawały ruch całemu wydłużonemu ciału. I patrzcie: gdy tam, w bezkresach, wybucha żywiołowo przestrzeń, a galaktyki z przyspieszoną szybkością uciekają we wszystkich kierunkach, tu na niewielkiej planecie, w rozgrzanych w ciągu dnia wodach zatoki, na jej piaszczystym dnie, coś rozwija się i zwija, coś posuwa się, pełznie, nadstawia przedni otwór na prąd wody, zagarnia gęstą zawiesinę i drgawkami przepycha ją do tyłu, by wyssaną i jałową wyrzucić dziurą odbytu. To już zwierzę, robak, całość złożona z segmentów, mająca możność ruchu, macająca przed sobą i wokół siebie, uzyskująca pierwociny zmysłu — wzmożoną świadomość ożywionego istnienia. Nie boi się wypełznąć na brzeg, gdzie na wyrzuconym z wody śluzie wegetują rośliny, produkujące pracowicie tlen i dostarczające robakowi paliwa do utrzymania ruchu i procesów życiowych. Przybysz żyje w tym śluzie, wdrąża się weń i wciska, mając obfitość jadła, w rozkoszy spożywania, doskonały w swym osiągnięciu, zdobywczy, bezwzględny i szczęśliwy.

Jakże dobrze jest w tej pożywnej, galaretowatej mazi butwiejących szczątków, wyrzuconych przez wody zatoki — ciepło i sytnie. Miazga jest miękka, otula ciało, chroni je przed wyschnięciem. Dzięki delikatnemu tarciu, czołganiu się i drążeniu, jego zewnętrzna powłoczka grubieje, staje się elastyczna, przylega do przegniłej miękkości i cofa się przed ostrą grudką żwiru, przed przekłuciem, zniszczeniem, boleścią i męką, wytwarza coraz większą wrażliwość. Dobrze jest robakowi w półprzegniłym szlamie. Kula ziemska z hamowanym krzywizną swej orbity przyspieszeniem obiega dookoła słońce, tracące niespostrzeżenie swą masę w nieprzerwanym promieniowaniu. Lecz cóż to może obchodzić trawiącego smakowite cząstki, zagrzebanego w ciepłym błocie robaka. To dla niego zrodziła się przestrzeń, dla niego skropliły się gwiazdy i ulepiła się ziemia, jemu służy morze i wiatr, i ożywione zawiesiny, i butwiejący szlam nadbrzeża. On jest doskonałością stworzenia, szczytem i jego osiągnięciem, w zawieszeniu między rozkoszą i bólem, w radości pożerania i trawienia, w uniesieniu swej ważności i swego znaczenia. A wszystko dzięki przepychaniu przez siebie półzgniłej, smacznej, sytnej, mulistej substancji.

Leżący na pagórku człowiek patrzy w siebie i oto odnajduje w sobie prarobaka. Wydłużony kręgosłup składa się z członów, które były kiedyś segmentami, stwardniały od soli wapiennych, wypełniły się szpikiem, wykształconym w ciągu nieskończonych przemian z pierwotnej półczującej plazmy, do którego przemyślnie uczepiona została ta sama rurka pokarmowa z gębą i odbytem służąca do przepychania żarła. Robak, wspaniały twór wyłonionego z nicości istnienia, złożony z najdrobniejszych, ledwo granicznych wirów dookoła nieprzestrzennego punktu pozawymiarowej nieskończoności. Przedni segment dawnego robaka nie stracił swej kulistej formy, wypełniony substancją mózgową, zabezpieczony zrogowaciałymi wypustkami włosów, z głównymi organami zmysłów, z ustami zaopatrzonymi w miażdżące pokarm zęby i w język wpychający pokarmową papkę w głąb organizmu. Daleko zaszły przemiany, a jednak robak pozostał. Rozrosły się w nim macki rąk i nóg, rozczłonkował się kościec i mięśnie, osiągnął doskonałość chwytów, biegania i skakania, lecz podstawa została niezmieniona: długa rura pokarmowego przewodu, zasadnicza forma życia, pożerająca innych dla zachowania siebie. Bezwstyd pasożytnictwa nie został przekroczony, a małż wciśnięty w usta jest wciąż podstawową czynnością udoskonalonego życia, jeśli chce ono uniknąć zagłady. Czy naprawdę tak wiele się zmieniło w ciągu tych nieprzeliczonych obiegów ziemi dokoła słońca, w ciągu okresu, gdy wszechświat się podwoił i zrodziło się mrowie nowych słońc, planet i światów? I zapatrzony w cud powstania człowiek czuje w sobie wewnętrzne ssanie, różniące się jedynie formą odczuwania od pierwotnego głodu prarobaka.

Ziemio, grudo skalista, zatopiona w bezmiarach kosmosu, obracająca się wokoło i lecąca w stwarzającą się otchłań! Okryta błękitem powietrza, porosła lasami i stepem, które zielenią chlorofilu wciąż wydobywają węgiel, by budować na martwocie organiczność! Trawy się chylą pod wiatrem, pokrzykują ptaki, skrawkiem mroku miga w locie nietoperz, głucho buczy wielka żaba stepowa. Kosmaty zwierz przemyka się przez gąszcze, a złożone z segmentów dżdżownice drążą uparcie glebę, połykając tłuste grudki próchnicy i przetrawiając półzbutwiałe cząsteczki w zupełnym zadowoleniu i robaczym szczęściu.

Ogarnęło go odczucie bliskości, odczucie wielkiej wspólnoty, jednego pnia i przebytej drogi. Odczuł solidarność z tygrysem, z małżem i robakiem, z drzewem i plechą, ze śluzem w głębokości morza i pierwotniakiem pozostającym dotąd na przedprożu życia. Wyrośli razem poprzez rozkosz i ból, poprzez pożeranie i ucieczkę od zagłady i śmierci, poprzez pęd ku istnieniu i zachowaniu siebie.

Świst, szum, szelest, brzęczenie, furkot, cykanie i świergot — zlewający się w jedno śpiew ziemi w obliczu milczącego kosmosu. Stuk krwi, rytm serca, równomierne, na chwilę nie ustające pulsowanie organizmu, tej niezmiernie zespecjalizowanej całości, w której każdy organ, każde włókno, każda cząsteczka przejęła jedną tylko funkcję życiową, jej służyła i dla niej się ukształtowała. W doskonałej organizacji ciała, w jego głębi, w jego mrokach,w kształcie i powiązaniu całości, w impulsach, odruchach i sprzężeniach, w wydzielaniu gruczołów i chwiejnej równowadze substancji nerwowej, w pojedynczych komórkach i ich skomplikowanej budowie, ów twór ulepiony z pyłu gwiazd i mułu ziemi niósł w sobie całą swą przeszłość, wszystkie zmiany, od pranarodzin, prapoczątków, od pierwszego ruchu w nicości i pierwszego drgnienia w materii, całe stań się, jego wielkość i jego bogactwo. Niósł w sobie wszystko i czuł to — czuł wzruszeniem mrocznych głębin swego jestestwa, tego, co w nim pulsowało i uderzało rytmicznie, co się skłębiało i zwijało, reagowało i żyło. Co wstawało niekiedy żądzą powrotu do pierwotnej komórki, żądzą, z której rodziło się nowe życie. A towarzyszący mu spazm rozkoszy był ślepym i nieświadomym odczuciem potęgi ożywienia.

Tylko razem jesteśmy sobą, tylko razem jesteśmy całością. Pragnę ciebie, bo pragnę siebie samego, a pragnąć to znaczy kochać. Czyliż można pragnąć siebie, tylko siebie i tylko dla siebie, czyż nie wiodłoby to do zagubienia i degeneracji, do rozkładu i śmierci? Jesteś mną, a ja jestem tobą i wtedy wytryska z nas nowy pęd życia. Pajęczyca zjada samca po akcie miłosnym, a trutEń wraz z aktem tym umiera. Czy to jest najważniejsze? Życie i śmierć jest tylko osobnicze, lecz *trwanie* jest nieustannie obecne. Pragnę cię na tę chwilę *obecności,* żeby odnaleźć się w trwaniu. Bez tej jedynej chwili — momentu zapomnienia i szczęścia, w której czas przestaje dla nas płynąć — świat wróciłby do mroźnej martwoty. A jeśli są pierwotniaki, bezkształtne ameby, widłaki czy paprocie, które nie mogą być dwojgiem, które nie odnajdują się w złączeniu, czy nie zagraża im na końcu zagłada? Bo całe niemal życie rozszczepiło się i rozeszło po to, by spotkać się i odnaleźć. A przecież nie jest to bezmyślnym figlem życia.

Kiedyż odeszłaś ode mnie, jak dawno tęsknię do ciebie, pragnę ciebie, jak dawno ciebie kocham? Może stało się to jeszcze w ciepłych wodach oceanów, w prymitywnych formach jamochłonu czy robaka, może nawet przed odejściem roślin od zwierząt, skoro kwiaty migocą na łące, bazie srebrzą się na wierzbinie i nenufary roztaczają swój przepych na czarnych wodach cichych łach i zakoli. Patrzę w twoje oczy, które są srebrem bazi, migotem kwiatu i zło-

cistą bielą nenufaru, które są obietnicą życia, tęsknotą i upragnieniem — i wracam w głębię przemian, w ciąg dziejów, w tysiące i miliony lat. Jestem amebą, robakiem, oddycham skrzelami jak ryba i pełzam niczym niezdarny gad z nogami pokrytymi łuską. Patrzę na twe ramiona, piersi, brzuch i uda, i pragnąc ciebie biegnę w przyszłość, w nieistniejące *potem*, w jutro, w ten czas, kiedy trwać będę w potomkach, gdy moje ciało rozsypie się i znów się przemieni na żyzny muł ziemi, którego przeznaczeniem jest stać się pokarmem najbardziej prymitywnych form życia. Tajemnicze, niepojęte i błogosławione rozszczepienie rodzaju, ty i ja, odrębność pożądająca jedności, tęsknota do spełnienia i poczęcia, najpierwotniejsze prawo, utajona sprzeczność i dopełnienie, i rozkosz, i szczęście! Skinęłaś na mnie ręką i pobiegłem. A biegnąc naprzód, jednocześnie się cofam, do pranarodzin, prapoczątków, do plemnika i jaja, dwóch pojedynczych komórek, które dążą do siebie, by się złączyć i powtórzyć całe dzieje rodzaju po tysiąc i milion razy, tak wiele, jak wiele rodzi się żywych istot na ulepionej z kosmicznego pyłu bryle ziemi.

Leżał i patrzył. Patrzył w przeddzień swojego powstania, w najbliższe *przedtem*, w końcowe stadium ulepienia się w nim jego ciała. Odszczepił się od pokrewnych gatunków w ogromnej głębokości czasu, biegnąc wraz z nimi w nieustającym wyścigu przemiany. Zwyciężył. Miał mózg najbardziej rozwinięty, osłonięty kopułą czaszki i elastyczną okrywą uwłosienia, wszechstronną wrażliwość zawiłej siatki nerwowego układu, zróżnicowanie organów i zespolenie ich doskonalsze niż u innych swoich braci w istnieniu. Wprawdzie ptaki posiadały umiejętność latania, ryby i małże żyły w wodach, w których on by się dusił, pszczoły dostrzegały spolaryzowane światło, a nietoperze orientowały się w ciemności przy pomocy wysyłanych przed siebie niedosłyszalnych przezeń fal głosowych, ale były to wydoskonalenia jednostronne, niewspółmierne do zacofania w wielu innych sprawnościach. On był najbardziej wszechstronny. Wędrował w lasach i stepach, zjadał rośliny, padlinę i zwierzęta, czujny i zwinny, biegający szybko na tylnych kończynach, gdy przednie wyspecjalizowały się w chwytaniu i trzymaniu, włażący bez trudu na drzewa i stromiznę skał, pływający, skaczący i pełzający. Choć pozbawiony kłów, pazurów, żądła, ostrego dzioba czy szponów, nie obawiał się drapieżników, pewniej od innych zdobywał pożywienie i umiał znaleźć schron dla siebie i potomstwa. Walczył rozkoszą i bólem o przedłużenie siebie i był szczęśliwy swym zwierzęcym ożywieniem, robaczym szczęściem bytowania wśród smakowitej, życiodajnej, organicznej substancji. Czy sięgnął oto kresu, którego prapoczątkiem było po-

wołujące świat drgnięcie w nicości? Czy był — jak niegdyś robak — na samym szczycie stworzenia? Czy stanął na granicy?... — a przecież granica jest z istoty swej chwiejna i — nieprzekroczona — grozi ciągle zapadnięciem się w nicość. Gdyby stanął, lecący rozpędem swym świat pochłonąłby go i zmiótł — i tylko przez jakiś czas pozostałby po nim ślad w piaszczystych usypiskach, w torfiastym wsysającym bagnie — ułamek czaszki, cząstki piszczeli, najtwardsze zwapniałe resztki ożywionego organizmu. Lecz już nie istniałyby dlań ani rozkosz, ani ból. Zniknęłoby to, co dla życia istotne: zamarłe, rozwiane w nicość — czucie.

Dreszcz przenika patrzącego, zda się, że go owija mgła, nieprzenikniona białość, przesłona, za nią zaś płynie niepowstrzymanym nurtem rzeka, niosąca na sobie coś niby kawał gałęzi, kłak trawy, na której przycupnął z przerażeniem zielony pasikonik. Wielkie oczy ma nieruchome, skierowane w tył wąsy przylepione do ciała, a szeroka, rozlana w bezkres rzeka niesie go w białej mgle, nie wiedzieć dokąd i nie wiedzieć po co. Czy jest ktoś, kto wyłowi gałąź by puścić pasikonika na brzeg?... Kto wejdzie w nurt — po biodra, po pachy — będzie szukał, aż znajdzie i wyłowi go z rzeki?... A jeśli mgła okryje wszystko swą białością i nurt uniesie owada, jeśli nie zajdzie nic, co by go z tego nurtu wyrwało?... Jeśli granica nie będzie przekroczona?... Kim wtedy on jest, kim zostanie — wspaniały, umięśniony, porosły rudym włosiem, silny i zwinny...—kto? O, właśnie: kto?... Tylko niesiony prądem pasikonik?

Oto ogarnął spojrzeniem cały przebieg początków, zdawało się, że przeszedł wszystko, że nie opuścił ni jednego ogniwa, że wgryzł się i wdrążył do głębi. A teraz widzi, że nie dostrzegał nic, że uciekał patrzeniem od siebie, chociaż chciał się do siebie przybliżyć. I że musi powrócić, przedrzeć się przez trwogę i płomień, po to żeby przekroczyć granicę. Pod grozą zapaści i unicestwienia: oto już zatraca się w sobie, rozpływa się w nieuchwytności wszechistnienia. A wszechistnienie jest graniczne i zieje z niego przerażająca jama mroku.

Pojął: ucieczka zawsze jest cofaniem się, jest biegiem wstecz. Więc musi przezwyciężyć swój lęk.

Tak, był pod araukarią, pamięta, że był pod araukarią. Jej wężowate iglaste konary wiły się mu nad głową, w dole płynęła rzeka, a za nią pomarańczowo-sine góry z trzema białymi wierzchołkami. Był pod araukarią, świeciło słońce i brzęczały owady. Zżuł właśnie i połknął smakowitą szarańczę i radował się rozkoszą żarła, poczuciem bujności sił i pełnią bytowania. A potem zapadł w ciszę, jakby w półsen-półjawę, w zawieszenie, w chwiejność pomiędzy *jest* i *nie ma* na samej granicy istnienia. Był ukształcony

przez nieobjęty bezmiar minionego, ulepiony z nicości, która ziała zeń pochwycona miliardami wirowań, z mułu, z błota, z przetwarzanych bez końca cząsteczek organicznego białka, tłuszczu i soli, był złożoną w jedno *ja* kolonią malutkich organizmów, zrośniętych i zespolonych, z dwoma półkulami mózgu i szpikiem wypełniającym rurę kręgosłupa, od którego wybiegały parzyste włókna nerwów — bryła mięśni i kości powleczona rudawą owłosioną skórą, z organami zmysłów, z przewodem trawiennym i narządami oddychania, pulsująca krwią, pobudzana wydzielinami gruczołów, otoczona oparem wyziewów, wyrośnięta z wszechświata i należąca do wszechświata bez reszty. Był rozkoszą i bólem, odszczepioną od samego siebie płcią, był dążeniem i trwaniem przesuwającym się w bezkresnym nurcie płynącego czasu. A teraz przyszła chwila zawieszenia — niespodziana, oczekująca, graniczna.

I w tej jedynej chwili, należącej do lecącego w przyszłość świata, w której eksplodowała przestrzeń i w każdej z istniejących już rzeczy zachodziły przemiany, w jakimś przelotnym *teraz*, przesuwającym się niby zmarszczka przez nieprzerwany nurt czasu, pod araukarią dobiegło go wołanie. Świat dalej brzęczał, szumiał, świergotał i śpiewał, żaden z dźwięków nie został zagłuszony, wszystko co było, stawało się dalej i trwało — a jednak GŁOS był nad wszystkim. Nie słyszały go gwiazdy w rozpraszających się galaktykach, ani trzy srebne góry na błękicie nieba, ani rzeka, ani araukaria — bo tylko on przekroczył znów granicę. W materialnej i ożywionej nicości, w tym, czym ona była zupełnym *nie ma*, nijakim i nawet niezaprzeczonym, nastąpiło znów drgnięcie. Stało się, powstało — i zostało rzucone w istnienie. Było to dalej ciało, bryła kości, szpiku i mięsa, obleczona owłosioną skórą, był to nadal ożywiony organizm i były rozwirowane w sobie, poddane prawu grawitacji i zlepiające się w drobiny półgraniczne atomy. Lecz w ciele tym, w nim, a niejako ponad nim, z niego, a jakby mimo niego, zjawiło się nowe istnienie, jak nie było żadnego istnienia przed pierwszym drgnięciem w nicości i jak nie było życia w unoszonej przez fale zatoki zawiesinie. Był to wstrząs, olśnienie, przebudzenie się ulepionej bryły. Jeszcze nie wiedział co się stało, ale miał niezachwianą pewność, że stało się, że jest. Dostrzegał i obejmował. Półzamroczonymi jeszcze, półwidzącymi oczami powiódł dokoła: rzeka, płowe usypiska na tamtym brzegu, za nimi pomarańczowo-sine góry i trzy wierzchołki świecące na błękicie nieba. Unerwiona siatkówka jego oczu, zawsze uchwytywała świetlne odbicie tych gór, tej rzeki i araukarii, sprzężone z nią komórki mózgu wywoływały obraz, a całość organizmu odruchowo reagowała na widziane. Lecz teraz wiedział, że widzi. Odczuł potężny wstrząs rozkoszy — szczęście

powołanego istnienia, a było to szczęście innego już świata, tego, co oto się stał, co raz jeszcze przekroczył granicę, co stworzył zeń *kogoś*, choć on sam wciąż nie wiedział o sobie, *kim* jest.

A zresztą może nie stało się to wtedy, pod tamtą araukarią, może stawało się powoli, jak pierwsze drgnięcie w nicości nie stworzyło od razu kosmosu, a ożywanie cząstki zawiesiny nie stało się w jednym mgnieniu, może nie w jednej nawet cząstce, może rozkładało się na długi łańcuch przemian, półożywania i znów zamierania — i może istnienie z większym trudem i męką wyłamuje się z niebytu, niż to urzeczonym oczom się zdawało. Czymże bowiem jest drganie, jak nie chwiejnością, ruchem naprzód i lękliwym cofaniem się wstecz, niepewnym i niezdecydowanym wahnięciem między rozkoszą a bólem — nawet jeśli rozkosz i ból nie mogą być jeszcze odczuwane? Czymże jest wyłanianie się, jak nie przełamywaniem bezwładnego oporu, zwyciężaniem nijakości, przymusem zadawanym inercji? Czy jakieśkolwiek powstanie istotnie następuje w mgnieniu i czy raczej mgnienie nie jest zatrzymującym się czasem na cały przeciąg stawania się i zawieszenia?

A jednak właśnie pod tą araukarią dotarło doń wołanie — to było wtedy, w tamtym czasie, w momencie olśnienia i zachwytu. Wszystko ogarniający GŁOS przyzywał go, a on GO słyszał poprzez świergot i szum, poprzez śpiew całego stworzenia. Wtedy zrozumiał świat i siebie w tym świecie zrozumiał: nic nie stwarzało się samo. Cokolwiek było, powstało PRZEZEŃ i w NIM dlatego, że ON JEST. Ów pęd ku nieskończoności, podstawowa energia istnienia będąca samym istnieniem, nie jest pędem do nikąd, bez celu i kierunku, gdyż wówczas byłby to pęd ku nicości i wszystko zapadłoby się w nicość. Nieświadomie, bezwiednie cały świat zdąża ku NIEMU i dzięki NIEMU istnieje. Teraz widział, czym jest chwiejność granicy: wyborem między NIM a nicością. I oto świat w swej niemożności zatrzymania się w dotychczasowym osiągnięciu dotarł aż pod tę araukarię. I tym razem usłyszał wezwanie.

Olśnienie, wstrząs zachwytu i szczęścia: oto narodził się człowiek. Stał pod araukarią i był świadomością istnienia, świadomością materii, z której składały się jego mięśnie i kości, jego zmysły i mózg, a także świadomością życia, które tętniło i przelewało się mu w piersi, zrodzone kiedyś w drobniutkiej zawiesinie. On to wiódł z sobą tworzącą się na krańcach przestrzeń, pustkę przestworzy i gorejące gwiazdy, cały ogrom wszechświata i całe ożywienie — tygrysa, trzmiela, araukarię... Uniesienie szczęścia — odczuwanej rozkoszy istnienia — ogarnęło go bez reszty. Oto kres — dalej postępować już nie mógł.

Ale nie może być kresu w skończoności. Toteż nawet ta chwila

pod araukarią nie była krańcem wędrówki. I Adam pojął to, gdy poprzez szum, plusk i świergot, przez śpiew ziemi usłyszał, że ON oto idzie ku niemu. Idzie nie ziemią, nie stworzeniem, nawet nie tchnieniem wiatru, nie przestworzem czy blaskiem — zbliża się oto inaczej, SOBĄ samym, czym JEST i do czego stworzenie powołał. Świat leciał od nicości ku NIEMU, a ON pochylał się nad światem. Bowiem jedna jest siła istnienia, ta co ziemię porusza i gwiazdy — i oto zaraz nastąpi ich spotkanie.

Zamarł w bezruchu i czekał.

Biegli przez czerwonawy step, przez falującą przestrzeń, smagani kiściami traw. Twarze uniesione ku górze, zalane potem czoło oblepione kosmykami włosów, usta rozdarte niewydanym krzykiem i brzemię na przykurczonych barkach — ciężar świata, gniotącego ich nieba, ciężar tego, co odtrącili, ciężar siebie i ból nieistnienia. Zły i nienawistny jest ON, źli i nienawistni są oni, biegnący przez złowrogi step, zły jest cierń wbijający się w nogę i zła przestrzeń falująca przed nimi. Zawrócili ku nicości i śmierci i teraz biegną ku niej rozdarci przez boleść i lęk.

A przecież i na stepie, w ich wygnaniu, w ucieczce i buncie, tak jak pierwej rozlegał się GŁOS. Dlaczegóż nie przemogli swej trwogi? A może jednak nicość zostanie zwyciężona? Może dokonali tylko cofnięcia się w drgnięciu, może istność powstaje z większym trudem i męką, niż zdaje się zapatrzonym oczom, może nic jeszcze nie jest utracone, póki w pomroce i chłodzie, choćby na samym dnie, na granicy nicości, coś jeszcze jest, coś jeszcze drga, coś istnieje. Spotkanie nie było jednostronne, nie tylko świat leciał ku NIEMU, ale i ON się nachylał nad światem. Czy jednak można się spodziewać, czy można o tym choćby pomyśleć, by ON mógł zejść między gwiazdy, zjawić się między nimi — w ilastym mule, w chybotliwości organicznej zawiesiny, w bezwstydzie żarła, w jednostronności płci, w rozdarciu między rozkosz i ból, w człowieczym ożywieniu i śmiertelnej zagładzie — po to, by ich odnaleźć w zabłąkaniu i ukazać im drogę powrotu. Czyż to w ogóle jest możliwe?

Słońce zaszło za czarną linię horyzontu i na ściemniałym niebie rozbłyskiwały gwiazdy. Leżący na pagórku człowiek uniósł głowę, mimowoli popatrzył ku górze. Jakby spodziewał się jednak, jakby tkwiła w nim niewygasła nadzieja, którą gubił w swej trwodze, lecz która się wciąż odzywała. Zda się, dalekie echo dobiega zza przechyłu ziemi, zza ciemniejącego nieboskłonu, nakrapianego migotem niezliczonych gwiazd, za którymi wybucha ciągle przestrzeń w niekończących się, ciągle nowych i wciąż się powtarzających początkach.

Antoni Gołubiew

ALBERT GÉRARD

ROMANTYZM I STOICYZM W POWIEŚCI AMERYKAŃSKIEJ

Umysłowość amerykańska zawdzięcza swemu pochodzeniu pewien kompleks — nazwijmy go „kompleksem *tabula rasa*" — który pod żaglami „Mayfloweru" przywieźli na wybrzeża Massachussetts Ojcowie Pielgrzymi [1]. Założenie angielskich kolonii na dziewiczych ziemiach Ameryki Północnej wydało się tym purytańskim duszom czymś na kształt absolutnego początku, pierwszym etapem na drodze do nowego społeczeństwa. Był to eksperyment niebywały, przepojony bezgraniczną nadzieją; „skupiły się na nim oczy Boga, świata i potomności" — jak napisał pewien amerykański historiograf. To marzenie i ta nadzieja powtarzają się co pokolenie dla milionów imigrantów, którzy wiek po wieku poszukiwali, między Atlantykiem i Pacyfikiem, świata lepszego niż ten, jaki był im dotąd znany.

Nadzieja kipiąca optymizmem, bezkresne aspiracje, marzenie o doskonałości — oto pierwiastek romantyczny, który ożywia od wewnątrz ten naród, obarczany tak często zarzutem materializmu. Paradoks jest tylko pozorny. Intelektualista europejski ujeżdża sobie aż nadto na *American way of life* — można się zresztą domyślać, ile zazdrości kryją jego sarkazmy. W imię uczciwości stwierdzić by należało, że ten styl życia (czy jeśli kto chce — ten brak stylu), zamożny, wygodny i chętnie jaskrawy, stanowi najbardziej namacalne, także najwulgarniejsze wcielenie marzeń, które trudno mieć za złe nędzarzom, prześladowanym, *have-nots*'om przybyłym z Irlandii, z Włoch, z Polski i innych ośrodków europejskiej nędzy.

Nędzy, lecz zarazem ucisku. W duchu tych, którzy ją założyli a później zaludnili, Ameryka miała być anty-Europą. Na dziewiczym kontynencie miało powstać nowe społeczeństwo, odznaczające się nie tylko powszechną zamożnością, ale co więcej — do-

[1] Artykuł zamieszczony w „Diogène", VII — IX 1958.

skonale wolne, doskonale szczęśliwe, doskonale demokratyczne, słowem społeczeństwo, które by ucieleśniało państwo Boże, zmodyfikowane przez wkład Oświecenia. To marzenie o doskonałości moralnej i społecznej jest utopią typowo amerykańską, a jej żywotność można mierzyć gwałtownością reakcji, która następowała zawsze wówczas, gdy poznanie ograniczeń człowieka zderzało się z niewinnością tej romantycznej nadziei.

Krytycyzm polityczny i społeczny stał się w powieści amerykańskiej czynnikiem stałym: jego zarodki można dostrzec w dziele Fenimore Coopera. Ów konsul Stanów Zjednoczonych w Lyonie, ojciec Skórzanej Pończochy i tylu bohaterów naszych lat chłopięcych, opiewał surowe i męskie cnoty pionierów, sławił republikańskiego ducha i demokratyczne instytucje swego kraju. Po siedmiu latach nieobecności zauważył, że gwiaździsta republika w powszedniej swojej rzeczywistości nie zupełnie odpowiada temu idealnemu obrazowi, jaki sobie był wytworzył. Między rokiem 1834 a 1838 opublikował zatem sześć prac, w których piorunował na społeczeństwo amerykańskie i jego mentalność z tym samym ferworem, z jakim poprzednio je wychwalał.

Lecz owa skłonność do nadmiernego oskarżania amerykańskiego społeczeństwa ujawniła się szczególnie w amerykańskiej powieści XX wieku. Nie trzeba przypominać dzieł pisarzy takich, jak Upton Sinclair, Sinclair Lewis, John Dos Passos, John Steinbeck i wielu innych, dzieł pisanych witriolem, przy których *Odwilż* Erenburga jest niewiele bardziej zjadliwa niż *Przygody Telemaka*. Wielką pomyłką jest dopatrywanie się w tej namiętnej „samokrytyce" znamion orientacji komunistycznej. Chociaż sami autorzy czasem się tu mylili, ich protest nie wyrastał nigdy z idei dyktatury proletariatu: koncentrował się przede wszystkim na sprawie wolności.

Jednakże to marzenie o doskonałości posiada swój trzeci stopień, szlachetniejszy i bardziej indywidualny, który przekracza dziedziny życia materialnego i społecznego, otwierając perspektywę etyczną i metafizyczną na los człowieka i jego przeznaczenie. Obok drogi, która prowadzi od ostatnich powieści Coopera do pierwszych dzieł Steinbecka, biegnie inny szlak: od Hermana Melville'a do Roberta Penn Warrena. On również obrazuje — chociaż w innej sferze — proces akcji i reakcji, który bierze swój początek w amerykańskim pierwiastku romantycznym.

*

Ten drugi prąd wypływa oczywiście z najgłębszych skłonności duszy amerykańskiej. Ale ma również źródła literackie. Trzeba pamiętać, że literatura amerykańska ukształtowała się — w czasie

drugiej ćwierci ostatniego wieku — pod egidą europejskiego romantyzmu. Fenimore Cooper zabrał się do pisania z ambicją, by stać się amerykańskim Walter Scottem. Lecz egzotyka Walter Scotta jest tylko aspektem ubocznym i przypadkowym inspiracji romantycznej. W swych objawach najwyższych romantyzm jest owocem potrzeby metafizycznej, nacechowanej mocną wolą obalenia ciasnych granic, jakie racjonalistyczny i empiryczny wiek XVIII wyznaczył ludzkiemu przeżyciu. Jądrem romantyzmu jest *Sehnsucht* — tęsknota — duchowa aspiracja do pełni absolutu.

Z tym właśnie romantyzmem wiąże się dzieło Hermana Melville'a. Zapewne, pierwsze jego powieści stoją pod znakiem owej egzotycznej rupieciarni, spopularyzowanej przez Scotta i Coopera. Lecz już w opowiadaniu pozornie prostym i miłym, *Typee* (1846), nie trudno przy bliższej analizie wykryć rdzenną dwuznaczność, która ujawnia metafizyczny lęk. Przypomnijmy sobie odyseę bohatera-narratora, który opuszcza łódź wielorybniczą, by schronić się na rajskiej wyspie, zaludnionej przez łagodnych ludożerców — oraz czarujące opisy natury i społeczeństwa, współżyjących w edenicznej harmonii. Nielogiczne i sprzeczne mogą się wydawać w tym zestawieniu wstręt i wzgarda bohatera i jego towarzyszy dla białego, który się tam ostatecznie zasymilował, dla „renegata chrześcijaństwa i ludzkości". Zaskakuje nas druga ucieczka bohatera, który opuszcza wyspę i jej uroki, by znów zaciągnąć się na statek wielorybniczy, chyba nie więcej wart od innych... Ta dziwna przeplatanka zachwytu i obrzydzenia tłumaczy się tylko dwoistością inspiracji i aspiracji, która cechuje całe dzieło Melville'a. Aby posłużyć się słownictwem Nietzschego: pisarz jest najwyraźniej rozdarty między bodziec apolliński, który pociąga go ku naturalnej pełni, jaką daje wyspa, i bodziec dionizyjski, który pcha go ku światu ryzyka, walki i wielkości, ku przeznaczeniom morskiego włóczęgi.

Melville zdawał sobie sprawę, że ta dwoistość jest głęboko symboliczna, znał niebezpieczeństwo dionizyjskiej tęsknoty, której wszelako bohater ulega: „Spójrz na jedno i na drugie — pisał Melville — na morze i na ziemię. Czy nie dostrzegasz tu dziwnej analogii z czymś, co istnieje w tobie samym? Podobnie jak przerażający ocean otacza zieloną wyspę, tak że w duszy człowieka zieleni się jakaś Tahiti, spokojna i radosna, lecz okolona wszystkimi okropnościami ledwie znanego życia. Boże uchowaj, byś miał się oddalić od tej wyspy: mógłbyś już nigdy do niej nie powrócić".

Wewnętrzna Tahiti, to może coś, co byśmy dziś nazwali *American way of life*. Symbolizuje on w każdym razie życie wygodne i luby kwietyzm ducha. Wciela wszelkie powaby, które Melville

wyliczył na innym miejscu: „Bezpieczeństwo, komfort, ognisko, kolacja, ciepła kołdra, wreszcie wszystko to, co miłe dla duchów śmiertelnych". Paradoks polega na tym, że zalecając istnienie nadziewane drobnymi przyjemnościami, Melville uświadamia sobie, że ów „spokój", owa „radość" są gatunku podrzędnego: toteż wybiera badanie ogromu „przerażających oceanów", „życia ledwie znanego", penetrację groźnych bezkresów życia moralnego i umysłowego. Morska egzotyka polowania na wieloryby stanie się dlań wkrótce tylko pretekstem, który ma symbolizować pościg innego rzędu, o ileż ważniejszy i bardziej niebezpieczny.

Może nie wiedząc nawet o tym, Melville wyruszał w podróż do kresu nocy; zdał z niej sprawę w dwóch postaciach, symbolicznej i realistycznej — to znaczy w dwóch wielkich powieściach swego wieku dojrzałego: *Moby Dick* (1851) i *Piotr* (1852).

Niezależnie od tego, jaka jest w istocie natura tej wewnętrznej przygody, którą symbolizuje wyprawa kapitana Achaba (wiadomo, że *Moby Dick* jest książką tak złożoną i bogatą, tak głęboką i mroczną, że zapładnia niemal tyle możliwych interpretacji, ile ich zapładnia życie), w każdym razie wydaje się jasne, że Melville chciał w dzieje kapitana wcielić aspirację rzędu moralnego i duchowego, co więcej aspirację, która przekracza siły człowieka. W tej mierze, w jakiej można tę powieść uważać za tragedię, tragicznym błędem Achaba jest *hybris*, która zmusza go do przekraczania granic własnej natury, by podjąć się zadań nadludzkich; jest arystotelesowska *hamartia*, nieodzowna w tragedii, rodząca się z dysproporcji między pragnieniami człowieka a jego środkami. Pragnienie Achaba wydaje się nam jednocześnie nadnaturalne ze względu na jego przedmiot — i demoniczne, bo świadczy o szaleńczej pysze. Dramatem natury ludzkiej jest to, że wola bezkompromisowej walki z absolutnym złem ma w sobie coś szatańskiego.

To przejmujące zdanie sobie sprawy z ograniczeń ludzkiego losu jaśniej występuje w *Piotrze*. Może aż nazbyt jasno. Bo melodramatyczna fabuła tej niezbyt znanej książki nie dorasta do wysokich stref jej tematyki moralnej. Bohater, Piotr Glendinning, jest ukochanym jedynakiem bogatej wdowy. Po zaręczynach z dziewczyną z doskonałej rodziny poznaje pewnego dnia inną dziewczynę, Izabelę, i dowiaduje się, że to jego nieślubna przyrodnia siostra. Przekonany, że jego zadaniem jest ochronić Izabelę i zarazem ustrzec od skalania pamięć ojca, Piotr żeni się ze swą siostrą i ucieka z nią do Nowego Jorku. Ściga go tam wściekłość rozjątrzonej rodziny. Piotr zabija swego kuzyna, jego matka i eksnarzeczona umierają ze zgryzoty, a Piotr i Izabela, zakochawszy się, popełniają w więzieniu samobójstwo.

Lepiej nie zastanawiać się dłużej nad tym, co w tej ponurej historii nieco przypomina dramat elżbietański. Ma ona tę zasługę, że oświetla całościowe znaczenie dzieła Melville'a. To, co u Piotra stanowi odpowiednik naczelnej aspiracji, rządzącej odyseą Achaba, to żarliwe pragnienie absolutnej sprawiedliwości. Zgodnie — choć każdy z nich na własnej drodze — szukają absolutu. Absolutu, którego nie da się znaleźć. Melville mówi to w *Piotrze* bez obsłonek:

„W tych hiperborejskich krainach, gdzie zapalczywa miłość prawdy, powagi i niezawisłości nieuchronnie pociągnie duszę, którą natura obdarzyła zdolnością do myśli głębokich i śmiałych, wszystkie przedmioty ukazują się w świetle przyćmionym, migotliwym i złudnym. Najczcigodniejsze ludzkie zasady, widziane w owej rozrzedzonej atmosferze, zaczynają chwiać się i zamazywać, by w końcu stać się odwrotnością siebie samych... Lecz przykład wielu umysłów, zagubionych na zawsze — niby polarni eksploratorzy — w tych zdradzieckich dziedzinach, ostrzega nas, by ich unikać. Przekonujemy się, że nie godzi się człowiekowi zbyt daleko tropić prawdę, bo czyniąc to, traci całkowicie swą duchową busolę. Jej wskazówka, gdy znajdzie się na biegunie (ku jałowości którego sterowała), poczyna orientować się bez wyboru na wszystkie punkty widnokręgu".

Bohaterowie Melville'a, którzy głoszą jego tezy, są rozszczepieni między doskonałość osiągalną lecz bezwartościową, ponieważ mieści się ona wyłącznie na płaszczyźnie naturalnej, i doskonałość cenną, ponieważ należy ona do porządku moralnego i duchowego; ale cóż, kiedy człowiek — ze względu na swą naturę niedoskonałą i ograniczoną — nie jest w stanie jej urzeczywistnić.

Tak więc poszukiwania Melville'a doprowadzają najpierw do ponownego odkrycia fundamentalnego paradoksu ludzkiej doli. Lecz nie koniec na tym. Podobnie jak u powieściopisarzy społecznych poznanie rzeczywistości z natury niedoskonałej rodzi ducha jadowitej — czy nawet przesadnej — krytyki, tak u Melville'a, pisarza metafizycznego, idealizm przetwarza się w nihilizm pod obuchem prawdy, która szydzi z jego wzlotów. Początkowa *Sehnsucht,* gorzko rozczarowana, pozbawiona nadziei, jaką się syciła, rozpada się pod wpływem przeświadczenia, że życie to impreza niedorzeczna, pełna swaru i wrzasku:

„Jest-że człowiek, który by — nosząc w sobie duszę boską — nie jęczał, widząc że ziemskich swych zachodów nigdy nie zdoła poddać władztwu owej boskiej duszy, chyba żeby popełnił coś na kształt samobójstwa w praktycznych sprawach tego świata... Gdzież się znajdzie, proszę panów, filozof, poważny i rzetelny, który rozpatrując wszystkie epoki świata, łącznie z obecną — gdzież znajdzie

się taki, którego po tysiąckroć nie uderzyła myśl poniekąd bezbożna, że choćby nie wiadomo jakie były inne światy, których Bóg jest Panem nie jest On jednak Panem tego świata".

*

Jeśli zatrzymaliśmy się dłużej przy Melville'u, to najpierw dlatego, że na to zasługuje: jego dzieło jest pierwszym poważnym wkładem Ameryki do literatury powszechnej. Lecz również dlatego, że oświetla on genezę nihilizmu, bardzo dziś rozpowszechnionego w literaturze amerykańskiej, który mylnie uchodzi czasem za punkt wyjścia, gdy w istocie stanowi tylko pochodną okrutnie rozczarowanego idealizmu.

Począwszy od pierwszych dzieł tych pisarzy, u których odżywa autentyczna tradycja nihilizmu Melville'a (William Faulkner, Ernest Hemingway, Robert Penn Warren), czytelników i krytykę uderzyła ich strona negatywna: obsesja grozy i gwałtu, odrzucenie powszechnie przyjętych wartości, poczucie chaosu, smak przeżyć brutalnych i wstrząsających, które zaćmiewają świadomość i wolę. Zdawałoby się, że w ciągu długich lat w powieściach i nowelach Faulknera i Hemingwaya nie było nic ponadto.

Lecz minęły czasy, gdy można było uważać Faulknera za wodza „szkoły okrucieństwa", dowolnych bezeceństw i okropności. Lub też zaliczać powieści Hemingwaya do rubryki „powieści alkoholiczne", jak to zrobił p. Coindreau. W roku 1939 doniosły artykuł opublikowany w „Kenyon Review" stwierdził definitywnie, że Faulkner „jest w istocie tradycyjnym moralistą w najlepszym sensie tego słowa". Dzieła poświęcone w ostatnich latach Hemingwayowi ukazują jego pisarstwo w podobnej perspektywie.

Oczywiście nie ma co przeczyć, że obaj ci pisarze stawiają przed nami obraz duchowych pustkowi, obraz świata rzuconego na pastwę siłom zła, skupiają uwagę na tym, co najbardziej odpychające; dają dowód bezgranicznego cynizmu i absolutnego pesymizmu; nigdy jeszcze nihilizm nie został wyrażony z taką siłą i takim talentem. Ale ważne jest to, że Faulkner i Hemingway nie grzebią się w błocie dla przewrotnej przyjemności grzebania się w błocie; ich nihilizm nie stanowi punktu wyjścia. Wszyscy dzisiejsi krytycy zgadzają się, że jest on wynikiem urazu psychicznego, zderzenia między doświadczeniem i niewinnością, zdruzgotania ideału przez rzeczywistość.

Zgodzić się można, że ideału nie sposób w ich książkach dostrzec. Bo ich ewolucja dokonała się w tym szaleńczym rytmie, jakim pulsują nasze czasy. Podczas gdy Melville dotarł do swej

czarnej wizji pod koniec długiej i wyczerpującej odysei intelektualnej, powieściopisarze XX wieku wydają się uwrażliwieni na gwałt i zepsucie, nim jeszcze zaczną pisać: wspomnienia Wojny Secesyjnej, pośpieszne uprzemysłowienie kraju, powszechność postawy merkantylnej, niesprawiedliwości superkapitalizmu i dwie wojny światowe podkopały nadzieję, że pewnego dnia urzeczywistni się stare amerykańskie marzenie o społeczeństwie doskonałym. Lecz marzenie to pozostało jednak na dnie serc jakby wzorcem, do którego przymierzać trzeba rzeczywistość. Trwałość pierwiastka romantycznego ujawnia się tylko w zapalczywości lub goryczy, które wydają się nieraz przesadne europejskiej rozwadze, lub też w drugorzędnych elementach samych dzieł: pomyślmy na przykład o idealizującym obrazie Południa przed Wojną Secesyjną u Faulknera, lub o początkowych etapach ewolucji hemingwayowskiego bohatera, który — nim stał się przeżytym alkoholikiem — był młodzieńcem wrażliwym i bystrym, zdolnym do głębokich uczuć i bezinteresownego idealizmu.

Ów aspekt współczesnego nihilizmu, czyli jego pochodzenie od integralnego idealizmu, jest znacznie łatwiej uchwytny u najlepszego powieściopisarza generacji, która następuje po Hemingwayu i Faulknerze: u Roberta Penn Warrena. *World Enough and Time*, jedno z najambitniejszych dzieł Warrena, wykazuje zasadnicze analogie z *Piotrem* Melville'a. Chodzi i tutaj o człowieka wielkodusznego, ożywionego bezkompromisowym idealizmem, który chce się stać narzędziem absolutnej sprawiedliwości, oczyszczając honor kobiety. Ta nadludzka *hybris* wciąga go — podobnie jak Piotra Glendinninga — w okropne wirowisko kłamstw, intryg i moralnego upadku. Pod wpływem szczytnej aspiracji dochodzi w końcu do dna rozczarowania: do wniosku, że pierworodną zbrodnią „jest zbrodnia istnienia, zbrodnia egzystencji. Zbrodnia, to jaźń".

Wiek upłynął między *Piotrem* a *World Enough and Time*. Lecz mimo niebywałej ewolucji, którą przebiegły myśl ludzka i społeczeństwo w czasie tego wieku, uderza podobieństwo obu dzieł. Oba odziewają w dramatyczny kształt przerażające uświadomienie sobie doli człowieka. Oba rozpoczynają od najszlachetniejszego ideału, by dojść do najzupełniejszej negacji. Oba ilustrują ten sam schemat: nadzieję i ambicję, które wykraczają poza ludzkie możliwości, rozsypkę ideału w zderzeniu z rzeczywistością, bezlitosną logikę wewnętrznego rozkładu. Między wysiloną chorobliwością *Piotra* i najbardziej frapującymi (najbardziej też zaraźliwymi) aspektami współczesnej powieści amerykańskiej istnieje widoczny związek. W obu wypadkach punktem wyjścia jest romantyczny pierwiastek marzenia o doskonałości; zderzenie między

ideałem a rzeczywistością — zamiast zrodzić kompromis oparty na istotnych możliwościach ludzkiej natury — spycha w rozpacz i nihilizm.

*

Nihilizm nie jest fermentem życia: jest fermentem śmierci, nie tylko w powieści. Samobójstwo Piotra Glendinninga zapowiada samounicestwienie tylu młodych Amerykanów, nadmiernie inteligentnych i wrażliwych, jak Harry Crosby, jak poeta Hart Crane, jak Kenneth Raibeck (który natchnął *Nie ma powrotu* Thomasa Wolfe), jak Scott Fitzgerald, który celowo przyśpieszył rozkład własnej osobowości w alkoholu, lub — bliżej nas — ludzi takich jak Virginia Woolf, Stefan Zweig, F. O. Matthiesen, którzy nie mogli znieść dalszego życia w świecie, brutalnie pyszniącym się swą niedorzecznością. Jeśli natomiast Faulkner, Hemingway, Warren żyją po dziś dzień, jeśli Melville nie popełnił samobójstwa, to dlatego, że nihilizm nie jest ich ostatnim słowem — tak jak nie był punktem wyjścia. I tu również ewolucja wewnętrzna Melville'a stanowi niewątpliwy pierwowzór.

Wyszedłszy z ciężkiej depresji moralnej i umysłowej, która nastąpiła po wydaniu *Piotra,* Melville napisał serię krótkich opowiadań, rzucających cenne światło na jego wolę znalezienia sensu życia. Te opowiadania zostały w większości ekshumowane ostatnio z pyłu archiwów, gdzie pisarz je zagrzebał. Nie cenił ich wysoko — i miał rację. Pomijając parę wyjątków, ich wartość artystyczna jest więcej niż skromna. Są jednak interesujące jako dokumenty, bo ukazują nam zmaganie Melville'a z problemem intelektualnym, tak palącym i tak złożonym, że pisarz nie zdołał nadać mu zadowalającego kształtu.

Problem ów został postawiony w sposób alegoryczny i całkowicie jasny w serii szkiców, do których natchnął Melville'a pobyt na wyspach Galapagos z górą dziesięć lat wcześniej. Wyspy Galapagos — Melville daje im ironiczną nazwę Wysp Zaczarowanych — pustynne i bezludne, stanowią ekwiwalent tego pustynnego bytowania, w którym pisarz czuł się pogrążony. „Podobne krainy — pisał — mogą istnieć tylko w świecie upadłym". Na wyspach Encantadas jałowość życia, osamotnienie człowieka są wręcz namacalne. Pytanie, czy na tej spustoszonej ziemi życie może mieć jaką bądź wartość i znaczenie, rysuje się z bezlitosną jasnością.

Melville proponuje nam odpowiedź pośrednią, niemal alegoryczną, w znamiennym szkicu o żółwiach, które są jedynymi mieszkańcami tych bezpłodnych wybrzeży. W Melville'owskiej symbolice żółwie są dziwnie bliskie bohaterom wielkich powieści, Acha-

bowi i Piotrowi. Widać to dobrze w następującym fragmencie: Melville medytuje, słuchając poruszeń trzech olbrzymich żółwi, które złowiła załoga i które łażą po pokładzie nad jego głową:

„Ich tępota była tak wielka i tak wielki upór, że nigdy nie wymijały przeszkody. Jeden z nich przestał się krzątać dokładnie kwadrans po jedenastej. O świcie znalazłem go, wpartego jak taran w krzepką stępę wielkiego masztu; usiłował nadal zębem i pazurem utorować sobie niemożliwe przejście. Nic lepiej nie świadczy o tym, że żółwie padły ofiarą jakiegoś czarodziejskiego wyroku, przewrotnego lub wręcz szatańskiego, niż ta zdumiewająca mania, która tak często nimi owłada, by dokonywać beznadziejnych prac. Widziałem, jak w trakcie swych wędrówek rzucają się bohatersko na skały i pozostają tak bez końca, pchając, miotając się i wpierając w kamień, z zamiarem poruszenia go i kontynuowania nieugiętej swej drogi. Przekleństwo żółwi, to ufna prostolinijność w tym świecie, usianym przeszkodami".

Ostatnie zdanie daje nam oczywiście klucz do symbolu. Ale trzeba zważyć to, co zresztą uderzyło Melville'a, że owa „prostolinijność", stanowiąca to samo „przekleństwo", które unicestwiło Achaba i Piotra, nie prowadzi żółwi do zniszczenia. Przeciwnie — wydaje się, że w oczach Melville'a ich upór, niezależnie od braku bezpośrednich skutków, pozwolił żółwiom przezwyciężyć czas:

„Wrażenie, jakie czyniły żółwie, było zwłaszcza wrażeniem dawności; nieskończonej, bezgranicznej odporności. Doprawdy wątpię, by jakie bądź inne stworzenie potrafiło żyć i żywić nadzieję równie długo, jak żółw z wysp Encantadas. Nie mówiąc o znanej ich zdolności do przetrwania całego roku bez kęsa strawy, spójrzcie na niezłomną bojowość żywej ich kolczugi. Jakiż inny stwór cielesny posiada taką twierdzę, by opierać się natarciom Czasu?"

Można by prawie powiedzieć — gdyby dopuszczalne było takie porównanie — że żółwie z Galapagos stoją na antypodach Achaba i Piotra. To co stanowi o wielkości obu bohaterów Melville'a, to niezmożona ich agresywność: Achab ściga Moby Dicka, Piotr rzuca wyzwanie społeczeństwu. Ale żółwie poprzestają na „opieraniu się natarciom czasu"; ich wielkość — to ich wytrwałość.

Co to znaczy w odniesieniu do człowieka? Melville daje nam o tym pojęcie w innym szkicu, gdzie opowiada, jak w trakcie podróży odkrył kobietę pozostawioną tu ongi wraz z mężem i bratem przez francuskich wielorybników, którzy mieli ich zabrać po kilku miesiącach. Kapitan zapomniał o swej obietnicy, obaj mężczyźni umarli. Hunilla żyła sama od kilku miesięcy na tych przepalonych słońcem skałach. Igraszka „zdradzieckiego losu", który przygniótł ją ciężarem fałszywych nadziei, Hunilla zachowała jednak

męstwo, wolę życia, słowem — wytrwałość, *endurance*. To właśnie podziwia Melville, gdy wyrywa mu się okrzyk:

„Potężna siło człowieczeństwa! Czczę ciebie, nie w osobie laurowego zwycięzcy, lecz w tej pokonanej istocie".

W okrzyku pisarza zmierzyć można drogę, jaką przebiegł od *Moby Dicka* i *Piotra*. Nie pociąga go już dawne marzenie o doskonałości: przeniknął jego wieloznaczność i próżność. Bardziej niż realizacja idealnej wielkości, pochłania go teraz ocena rzeczywistego wymiaru istoty ludzkiej. Wielkość rzeczywistą znajduje w pierwiastku nieśmiertelności, który w zasadzie sprowadza się do zdolności opierania się natarciom czasu i losu. Postacie takie, jak Hunilla, przypominają kilkoma znamiennymi rysami żółwie z wysp Galapagos. Najpierw — ich sytuacja jest sytuacją w pewnym sensie pierwotną. Są opuszczone i samotne, pozbawione wszystkiego, czym człowiek tradycyjnie się szczyci; trwają w ogołoceniu i nędzy. Ale o to właśnie chodzi: że trwają. Ich cechą elementarną, podstawową i — w pewnym sensie — jedyną jest upór, wytrwałość, niezmożona i nieświadoma wola, by nie ugiąć się pod przekleństwem losu. Ta nowa koncepcja ludzkiej godności jest całkiem odmienna od pysznej *hybris*, którą reprezentowali Achab i Piotr. Wartości nowego Melville'owskiego bohatera nie stanowi rozmach jego zamierzeń, nadludzka szczytność celów. Tyle jest wart, na tyle jest ludzki, na ile nie da się porwać przez chimeryczne aspiracje, przyjmuje swój los, nigdy nie rozpacza. To stoicyzm, lecz stoicyzm typowo amerykański, przetworzony mężnym wysiłkiem pionierów z Pogranicza. Bowiem nowy bohater Melville'a osiąga nie *ataraxię* stoików, nietykalność w obojętnym wyobcowaniu. Cierpi, lecz trwa. Można by powiedzieć trywialnie, że wyróżnia go zdolność do „inkasowania ciosów".

*

Świadomość XX wieku, to, co z niej wyraża się w powieści, odczuła — całkiem jak Melville — potrzebę wydobycia się ze śmiertelnych wirów nihilizmu. Otoczony siłami, które sam rozpętał i których może nie potrafi okiełzać, człowiek czuje się znowu wątły i nieporadny, jak w czasach gdy błąkał się — półnagi i bezbronny — wśród wrogich ostępów prehistorii. Zagrożony ze wszech stron, sceptyczny i nieszczęśliwy, człowiek pragnie znaleźć lek, lub przynajmniej jego namiastkę, na zbyt oczywistą kruchość swego istnienia. Od ćwierćwiecza autorzy tacy, jak Charles Morgan i Aldous Huxley, ukazują nam współczesnego człowieka w poszukiwaniu niezdobytego jakiegoś schronu w wyższych rejonach duchowości eterycznej, niekiedy mglistej.

Lecz druga wojna światowa zadała chyba śmiertelny cios temu pragnieniu wewnętrznej nietykalności, utwierdzonej odosobnieniem. Współczesny bohater nie ma nic wspólnego z uczniami jogów, pełnymi wytwornego umiarkowania, których wprowadzali na scenę Morgan i Huxley. Współczesny bohater jest, jak Hunilla, istotą prymitywną, ciosaną z gruba, odartą i przytłoczoną przez los. Dzisiejsza powieść pełna jest tych stworzeń pozbawionych uroków serca i wdzięków umysłu, w czym tradycyjnie dopatrywano się wyższości człowieka. Współczesny bohater, to niegodny ksiądz z *Potęgi i chwały* Grahama Greene, to spodlony były kombatant Hemingwaya, to idiota Faulknera; na ekranie — to Gelsomina, z filmu *La Strada*.

Lecz jeśli powieść naszej epoki chętnie skupia się na takich postaciach, to wcale nie dlatego, by sprowadzić ludzkość na poziom zwierzęcia. Byłoby błędem wyobrażać sobie, że współczesny powieściopisarz, wiedziony jakąś *Schadenfreude*, upodobał sobie obraz marnych ludzkich próżności, obraz zbydlęcenia, do jakiego zdolna jest natura człowieka. Prawda jest akurat odwrotna. Jeśli powieściopisarz obnaża człowieka z przypadkowych szatek, w które ten spowijał ongi świadomość swej wielkości — to aby osiągnąć jakąś pewność trwalszą; aby odkryć skaliste podłoże, na którym poczucie ludzkiej godności może się ugruntować, niedosiężne dla wahań; aby znaleźć jakąś cząstkę wartości niezbywalnych i pewnych — w strefach człowieczeństwa najpierwotniejszych, najniższych i najbardziej zapoznanych.

Rozpacz i wstręt, które napełniają część dzieła dwóch największych pisarzy amerykańskich naszego wieku, Faulknera i Hemingwaya, ujawniają gwałtowność ich rozczarowań w momencie zderzenia marzeń z rzeczywistością. Lecz w pismach drugiego ich okresu, czyli od jakichś piętnastu lat z górą, ta nuta negatywna stopniowo słabnie, by ustąpić miejsca nowemu spojrzeniu na człowieka i życie.

W odstępie niemal ćwierćwiecza Faulkner opublikował dwa utwory: *Azyl* (1929) i *Requiem for a Nun* (1953), które koncentrują się na dwóch etapach losów tej samej postaci. Lecz każde z tych dzieł ilustruje również etap losów pisarza. *Azyl* śledzi moralny rozkład osiemnastoletniej uczennicy, Temple Drake. Nie warto analizować szczegółowo tej znanej powieści, będącej jakby wypadkową wszystkich sił niesmaku i obrzydzenia, które złożyły się na współczesny nihilizm. W *Requiem for a Nun* odnajdujemy znów Temple, żonę i matkę rodziny, lecz nadal zepsutą. Tematem dramatu jest jej moralne odkupienie. Znamienne, że narzędziem owego zbawienia (osiągniętego zresztą poprzez koszmarną zbrodnię)

jest dawna prostytutka, która przywiązała się do Temple: murzynka Nancy Mannigoe.

Robert Penn Warren zauważył kiedyś, że „rola murzyna w powieści faulknerowskiej jest zawsze wzruszająca i bohaterska". Warto się zastanowić, czy nie chodzi tu o coś więcej, czy murzyn nie jest istotnym bohaterem Faulknera. To, co pisarz mówi o Samie Fathers, w noweli zatytułowanej *Niedźwiedź*, odnosi się do wszystkich czarnych w jego dziele: jest on — pisze Faulkner — „dziedzicem... wielu pokoleń narodu, który nauczył się pokory przez cierpienie i dumy przez wytrwałość, która przetrwała cierpienie". Czasownik *to endure*, który oznacza zarazem „trwać" i „wytrwać", jest u Faulknera słowem-kluczem, właśnie ze względu na swoje podwójne znaczenie. Jego czarni należą do „pokornych i niezwyciężonych tej ziemi"; w innej noweli zamyśla się nad nimi *porte-parole* autora, adwokat Gavin Stevens: *to endure and endure and then endure, tomorrow and tomorrow and tomorrow*. Ta zdolność trwania w odporności, cierpliwego przyjmowania cierpień i przez to owładania nimi — choć nie przestaje się ich zarazem odczuwać, jest głównym rysem, który stanowi o godności czarnych bohaterów. Ów rys wiąże ich z ziemią Południa, dla której Faulkner żywi prawdziwy kult, „z płodnymi poletkami Pana Boga — mówi — które przetrwają wszelkie zepsucie i wszelką nieprawość". Ów rys pasuje ich również na wzory człowieczeństwa. Jeśli by uniwersalne znaczenie, jakie mają murzyni w dziele Faulknera, miało być poręczone bezpośrednio — wystarczyłoby przypomnieć kilka słów z jego przemówienia sztokholmskiego: „Człowiek jest nieśmiertelny, bo ma duszę, ma ducha zdolnego do współczucia, do poświęcenia i do wytrwania". Współczucie i poświęcenie stanowią już wartości wyższe, lecz wartością podstawową jest wytrwałość, owo stoickie stawienie czoła losowi, przez co murzyni Faulknera tak często przypominają Hunillę i żółwie Melville'a.

W pewnym sensie Hemingway jest jeszcze bliższy Melville'a niż Faulkner, bo jego bohaterowie są także samotnikami. Rzecz ciekawa, Hemingway również opublikował w odstępie dwudziestu pięciu lat dwa opowiadania, które proszą się o porównanie. Amerykański krytyk Delmore Schwartz zauważył ostatnio, że „szósta powieść Hemingwaya (*Stary człowiek i morze*) ma temat prawie ten sam, co *Niepokonany* (1927), ...a stary rybak, który nic nie złowił od osiemdziesięciu czterech dni, znajduje się w tej samej sytuacji, co starzejący się matador w tamtej noweli". Lecz te opowiadania zostawiają czytelnikowi wrażenia skrajnie przeciwne. Dzieje matadora Manuela są przejmujące i przygnębiające: jest to historia człowieka, który się kończy, symbol nieuchronnego upadku ludzkich

spraw, obraz gorzkiego sądu o życiu, który Hemingway wypowiedział w *Pożegnaniu z bronią*:

„Jeśli ludzie stają wobec świata z taką odwagą, świat — żeby ich złamać — musi ich zabić i oczywiście zabija ich... Zabija bezstronnie bardzo dobrych i bardzo łagodnych, i bardzo dzielnych. Jeśli nie jesteś żadnym z nich, bądź pewien, że i ciebie zabije, lecz nie będzie się z tym specjalnie spieszyć".

Manuel jest właśnie jednym z tych bardzo dzielnych. *Corrida* jest racją jego bytu i sensem życia. Umiera, ponieważ nie chce się poddać. Lecz stoickie jego bohaterstwo występuje w zwykłym kontekście hemingwayowskiego nihilizmu: znajdujemy tu interesowny cynizm organizatorów *corridy*, szydercze okrucieństwo tłumu, ohydę nierównej walki. Nowela ukazuje w zwierciadle wyobraźni błahość bohaterstwa, próżność męstwa. Jej tytuł, *Niepokonany*, jest dwuznaczny, lub po prostu ironiczny.

Dzieje rybaka Santiaga są również przejmujące, lecz zarazem dziwnie krzepiące. Przyczyna polega może na niezmiernej ascezie opowiadania i jego bohatera. Tak jak postacie Melville'a, Santiago jest samotny. Samotny wobec przyrody, samotny wobec losu, samotny wobec niepowodzenia. Istnieje na poziomie najbardziej pierwotnym: nie posiada prawie nic, ledwo się odżywia. Przede wszystkim zaś nie ma złudzeń. Nie mając złudzeń, nie ulega rozpaczy. Przeciwnie, żyje nadzieją: „To głupota nie mieć nadziei — powiada — a poza tym to grzech". Po prostu pełni obowiązek, obowiązek, który przystoi rybakowi: „Bardzo dobrze mieć szczęście — mówi — ale jednak wolę robić to, co należy. Bo jak przyjdzie szczęście, to człowiek jest przygotowany". Oto na czym polega jego nadzieja: trzeba zwyciężyć niepowodzenie i złośliwość losu przez żywiołową moc cierpliwości, wytrwania.

Wysoka godność Santiaga to właśnie cierpliwość i wytrwałość, mężne przyjęcie swej doli, spokojne odwrócenie się od rozpaczy i złorzeczeń. Spokrewnia to hemingwayowskiego bohatera z murzynami Faulknera i tułaczami Melville'a. Jest on jedną z tych „istot zwyciężonych", w których możemy „czcić potęgę" człowieczeństwa.

*

Zarówno u Faulknera i Hemingwaya, jak u Melville'a obserwujemy zatem ewolucję, której punktem wyjścia jest nierealne marzenie o doskonałości moralnej i duchowej, następnym etapem — gwałtowna rozpacz i pełen wstrętu nihilizm, a metą — stoicka mądrość, nacechowana pozytywnym i mężnym przyjęciem rzeczywistości. Delmore Schwartz napisał o Hemingwayu, że „szlak od

złudzeń do nadziei, która okrzepła, przechodząc przez różne rozczarowania, wytycza postęp uczuciowy i umysłowy, jakiego dokonał pisarz w ciągu trzydziestu lat pracy". Jest to prawda również w odniesieniu do Melville'a. Doświadczenie wewnętrzne autora *Moby Dicka* zapowiedziało przeżycia Faulknera i Hemingwaya. Wszyscy trzej ucieleśniają jakby pierwowzór, i można chyba odwołać się do zbieżności między nimi, by postawić jeszcze jedno pytanie: czy to uderzające podobieństwo łączy jedynie trzy osobowości pisarskie, czy też ma związek ze wspólną ich narodowością? Może nie przesadzimy mniemając, że ich ewolucja duchowa odzwierciedla ewolucję duszy amerykańskiej w tej mierze, w jakiej powieść może takie sprawy odbijać.

Typowa powieść lat dwudziestych to obfite, gadatliwe i drugorzędne dzieło Theodora Dreisera, zatytułowane znamiennie *Tragedia amerykańska* (1925). Wciela ono najbardziej powierzchowną formę amerykańskich marzeń o doskonałości: wyścig do bogactwa i powodzenia. Dreiser podkreśla potęgę tego śmiesznie żałosnego marzenia, które wiedzie bohatera do zbrodni i upadku.

Jest za wcześnie by twierdzić, że typowa powieść lat pięćdziesiątych została już napisana, ale możemy sobie stworzyć coś na kształt jej zlepku, składając razem kilka książek, które usiłują odmalować dzisiejsze życie w Stanach. Porównajmy np. dzieła takie, jak wojskowa powieść James Jonesa, *From Here to Eternity*, która otrzymała National Book Award w roku 1952, dalej książkę Saula Bellowa, *The Adventures of Augie March*, National Book Award 1953, wreszcie *Marjorie Morningstar*, ostatnią powieść Hermana Wouka, który w roku 1952 dostał nagrodę Pulitzera za *Huragan na Caine*. Łatwo stwierdzić, że te książki — i kilka innych, których nie warto wyliczać — mają wiele rysów wspólnych. Nie tylko są wszystkie bardzo grube i — by tak rzec — przejawiają skłonności kubizujące, lecz również opisują podobne przeżycia i zajmują podobną względem nich postawę.

W punkcie wyjścia stoi zawsze amerykańskie marzenie w swej postaci powierzchownej: marzenie o bogactwie i powodzeniu, niezależności i szczęściu. Potem następuje kontakt z rzeczywistością; z okrucieństwem, ohydą, gwałtem, ulubionymi motywami amerykańskiej powieści. Wskutek takiego zderzenia bohaterowie Hemingwaya, trzydzieści lat temu, odtrącali życie. Nowy bohater amerykański reaguje całkiem inaczej. Pod koniec książki z jednomyślnością tyleż znamienną, ile monotonną, uświadamia sobie prawdziwą swoją naturę, swoje ograniczenia i przyjmuje życie wraz z jego niedoskonałością. Żołnierz, którego wprowadza na scenę Jones w powieści *From Here to Eternity*, poznał najgorsze okropności służby

wojskowej, lecz pod koniec książki wraca do szeregów. Bohater Saula Bellowa, Augie March, przyjmuje swoje klęski bez goryczy i kończy opowiadanie taką pocieszającą refleksją:

„Może istotnie zrobiłem klapę... Kolumb też myślał pewno, że zrobił klapę, kiedy go sprowadzano w kajdanach. Ale to nie dowodziło, że Ameryka nie istnieje".

Zaś Marjorie Morgenstern, bohaterka Wouka, nigdy nie zostanie Marjorie Morningstar, gwiazdą Broadwayu: będzie panią Schwartz, typową żydowsko-amerykańską mieszczką, opiekunką dzieł miłosierdzia, zacną matką rodziny. Zapomni o młodzieńczych snach i wśród prostego swego szczęścia stanie się przedmiotem zazdrości tych, które istotnie dopięły pustej sławy, o jakiej ongiś marzyła.

W roku 1927 André Siegfried opublikował cenne studium pod tytułem *America Comes of Age*, „Ameryka dochodzi do pełnoletności". Ów tytuł był echem broszury napisanej przez Van Wyck Brooksa w roku 1915, *America's Coming of Age*, która — co ciekawe — ukazała się ponownie w tanim wydaniu. Takie tytuły ujawniają uczucia ludzi, którzy pochylają się nad samą istotą amerykańskiej kultury: że Stany przechodzą obecnie rozstrzygający etap swej duchowej ewolucji. Kilka powieści, o których mówiliśmy przed chwilą, to bez wątpienia dzieła dość liche, lecz ich popularność bardzo jest pouczająca. Nasuwa ona myśl, iż Ameryka zdaje sobie sprawę, że wyłania się obecnie z kipieli swoich młodzieńczych, zbiorowych złudzeń.

Można sądzić, że jest to forma postępu moralnego. Lecz intelektualista europejski myliłby się grubo, gdyby biorąc asumpt ze swej starej genealogii spozierał okiem pobłażliwym i protekcjonalnym na rozwój owego szczepu europejskiej kultury, przesadzonego ongiś za ocean. Istotnie — w wielu dziedzinach pojawiają się znaki, że Ameryka dochodzi do pełnoletności, do dojrzałości, którą nasza stara Europa zna już od wieków. Ale nie trzeba zapominać, że dojrzałość to ten moment biologiczny, w którym zatrzymuje się wzrost. Jakikolwiek kierunek obierze jutro literatura amerykańska, będziemy zawsze wspominać z wdzięcznością, że za pośrednictwem ludzi takich, jak Melville, jak Faulkner, jak Hemingway, jak Warren, przyniosła kulturze zachodniej dar, który może przynieść tylko młodość rozkwitająca do życia: troskę o rzetelność moralną i duchową; entuzjazm; totalny bunt przeciw złu i zepsuciu; przenikliwe poczucie prawdziwych, najistotniejszych problemów bytu — problemów, o których „dojrzałość" woli nieraz zapomnieć, łudząc się, że wyrosła ponad nie.

Albert Gérard
(Elisabethville, Kongo Belgijskie)
Tłum. J. W.

Ks. PODZIAWO MIC

DOSTOJEWSKI

(Uwagi dyskusyjne)

„MORZE-OCEAN"

Niby bezbrzeżne, sławne w bajkach rosyjskich „morze-ocean" rozlała się w powieściach Dostojewskiego *russkaja stichija* (żywioł rosyjski) — właśnie tam, gdzie na starych mapach Polski poza granicą wschodnią „od morza do morza" widniała niegdyś olbrzymia biała plama z nadpisem: *Hanc partem ut fertur antropophagi incolunt.* Wstyd by nam było dzisiaj nawet tłumaczyć ten nadpis dzieciom naszym, nie znającym już łaciny, mimo że jeszcze przed ostatnią wojną owa mapa wisiała na ścianie w przedpokoju pewnego Konsulatu R. P., w mieście mającym charakter wybitnie rosyjski, gdzie wychodziło kilka codziennych gazet w rosyjskim języku. *O quae mutatio rerum.* Gdzie się podziały te czasy, kiedy my również sądziliśmy, że „swój, choć zły, jest dobry; obcy, choć dobry, jest zły"? Obecnie fakt, że Dostojewski pogardzał Polakami i nienawidził katolicyzmu, już nie przeszkadza nam podziwiać jego talentu jasnowidza duszy ludzkiej. Zrobiliśmy niewątpliwie duży krok w kierunku Królestwa Bożego. Czy jednak rosnący wciąż wśród nas kult tego pisarza nie stworzy z czasem przeszkody na drodze do tego Królestwa? Oto pytanie, nad którym warto się zastanowić[1].

Któż się nie zgodzi, że odpowiedź na to pytanie zależy od znajomości Dostojewskiego?

Na brzegu owego „morza-oceanu" zgromadzili się liczni badacze i krytycy literaccy, „których imię jest legion". Tu i ówdzie słychać przejmujące dreszczykiem głosy: „Niezgłębiony, niezgłębiony!" A ponieważ tajemnica jest tym dla umysłu ludzkiego, czym magnes dla żelaza, więc ci i owi „budują czółna i statki" analiz literackich i prawie wszyscy osiadają na mieliźnie „frazeologii i płytkich zachwytów ignorancji" (B. Jasinowski).

[1] Redakcja za zgodą Autora dokonała wyboru z większej całości.

Na szczęście wśród tej wyprawy znalazło się kilku dzielnych Polaków umiejących po rosyjsku. Ci dowiedzieli się od mieszkańców wybrzeża, że to nie jest żadne morze, lecz tylko powódź wiosenna słynnej „matuszki Wołgi". Że zaopatrzywszy się w dobrego przewodnika można przejść w bród cały ten „ocean". Przewodnik zaś jest konieczny, ponieważ w morzu tym

„Co krok czyhają, niby wilcze doły,
Małe jeziorka...
Tak głębokie, że ludzie dna ich nie dośledzą.
(Wielkie jest podobieństwo, że diabły tam siedzą)".

One to właśnie (jeziorka, nie diabły) stworzyły przekonanie u zachodnich badaczy Dostojewskiego, że mają do czynienia z niezgłębionym oceanem, gdyż spuszczone tu i ówdzie ich przyrządy miernicze okazały się za krótkie, aby dosięgnąć dna. Nie mogli tylko pojąć, w jaki sposób tuż obok tych tajemniczych głębin znajdują się nie mniej zagadkowe i w żadnym morzu niespotykane mielizny. Podobno do dziś gubią się w domysłach, gdy tymczasem najodważniejszy z Polaków, prof. Bogumił Jasinowski, dosiadłszy swego konika filozofii, puścił się śmiało w bród i bez żadnych przygód dojechał rzeczywiście na drugi brzeg. Za jego przykładem poszedł o. Jacek Woroniecki, a ostatni dopiero co szczęśliwie powrócił z podobnej wyprawy p. Zbigniew Żakiewicz.[2]

Te i inne podobne podróże stanowią epokę w dziejach literatury polskiej. Dotychczas bowiem, na podobieństwo ludzi z słynnej jaskini Platona, siedzieliśmy nieobracalnie twarzą na Zachód. Stąd pochodziło nasze historyczne „zaślepienie",

„Że nie wierzono rzeczom najdawniejszym w świecie,
Jeśli ich nie czytano w francuskiej gazecie".

W ten sposób znajdującą się poza naszymi plecami rzeczywistość poznaliśmy jedynie o tyle i taką, o ile i jak ukazywała się ona nam w krzywym zwierciadle Zachodu. I oto naraz dowiadujemy się że nie jesteśmy „jaskiniowcami" Platona, lecz że dla każdego chcącego spośród nas wcale nie trudno obrócić się również twarzą na Wschód, i że to warte jest trudu. Możemy bowiem zobaczyć to, co w zwierciadle zachodnim w ogóle się nie mieści.

Gdybyśmy w myśl tych skrótowych przenośni zechcieli opisać jasnowidza duszy, Dostojewskiego-artystę, musielibyśmy napisać już

---

[2] „Znak" nr 59, artykuł *W świecie pozornej wolności*.

nie książkę, lecz wielotomowe dzieło, podobne do grubych katalogów astronomicznych, zawierających efemerydy setek tysięcy gwiazd, z tą tylko różnicą, że opisywalibyśmy „gwiazdy", które odbiły się, jak w zwierciadle, w duszy Dostojewskiego i zostawiły na niej ślad, jak na fotografii. W ciasnych ramach artykułu musimy ograniczyć się, jak niegdyś astronomowie, do jednego równoleżnika niebieskiego, do jednego tematu jeszcze przez nikogo nie poruszanego albo nie zgłębionego dostatecznie. Takim tematem jest niewątpliwie religijność Dostojewskiego.

Mamy już sporo wypowiedzi na temat religijności Dostojewskiego, wypowiedzi bardzo nierównej wartości i oczywiście niezadowalających. Dość wymienić najlepszą, Aleksandra Rogalskiego *Dostojewski-Homo religiosus (Profile i preteksty)* i stojące na przeciwległym krańcu *Poszukiwanie nadczłowieczeństwa* Dobraczyńskiego, który nawiasem mówiąc, dostał całkiem zasłużone cięgi od tegoż A. Rogalskiego.

Nawet temat „religijność Dostojewskiego" jest za obszerny na jeden artykuł. Dlatego ograniczamy się do sprawy poruszonej już przez Zbigniewa Żakiewicza w artykule *W świecie pozornej wolności*. Artykuł ten potrzebuje pewnego uzupełnienia, które na razie ma na celu poprawienie pewnych nieścisłości i ułatwienie zrozumienia poruszonej w nim kwestii.

Zagadnienie wolności jest głównym zagadnieniem w całym życiu i w całej twórczości Dostojewskiego i nic tak fatalnie nie zaciążyło na jego religijności, jak właśnie fałszywe rozwiązanie tego zagadnienia.

WOLNOŚĆ

1

„Dla ludzkości — mówił Dostojewski w 1861 roku — już zostały częściowo określone wiekuiste ideały piękna, tak że wszystko to już należy do powszechnej historii całego świata i jest związane z Ogólnoludzkim, z teraźniejszością, na wieki, nierozerwalnie".

Jak godził on tę bądź co bądź prawdziwą konieczność z własnym pojęciem niczym nieskrępowanej wolności, pozostało jego tajemnicą. Jego uczeń, Szestow, który realizując konsekwentnie doktrynę swego mistrza doszedł do całkowitego alogizmu i amoralizmu (ponieważ prawa logiki i moralne krępują wolność człowieka), zarzuca Dostojewskiemu brak konsekwencji. Obser-

wując jednak uważnie chaotyczny tok myśli Dostojewskiego możemy zobaczyć, że znajduje on rozmaite „odskocznie" aby złagodzić nieżyciowość swych pojęć o wolności. Czyni to poświadomie instynktem artysty, lecz można to ująć w następujące rozumowanie: ponieważ istota wolności polega na wyborze, wolność będzie zachowana zawsze, ilekroć człowiek idzie za własnym chceniem lub kaprysem, chociażby to chcenie było zdeterminowane wpływem czysto zewnętrznym. Stąd każda silna namiętność, a zwłaszcza miłość, według Dostojewskiego nie tylko nie znosi wolności, lecz jest tej wolności najżywszym wyrazem. Dlatego przypisywał on również piękności moc zbawczą („piękność zbawi świat"), ponieważ piękność budzi miłość, miłość zaś jest jedynym dobrem, które człowiek ceni wyżej od wolności. Tą drogą właśnie wyimaginowany przez niego Chrystus zbawia świat. Jedyny motyw uznany przez Dostojewskiego za całkiem niezgodny z wolnością człowieka, motyw utylitarny, w praktyce daje się też pogodzić z tą wolnością, ilekroć budzi on w człowieku prawdziwą namiętność, zaś jego niedostateczność wynika z tego, że nie może on mieć powszechnego zastosowania.

2

P. Zbigniew Żakiewicz dokonał we wspomnianym już artykule rzeczy wielkiej: dał nam syntezę twórczości Dostojewskiego, który był całkowicie pozbawiony zdolności do syntezy, chociaż był niezrównanym analitykiem, lecz znowu w znaczeniu czysto specjalnym. Wypływało to bowiem z jego psychiki rosyjskiej, której charakterystyczną cechą jest nieodróżnianie rzeczy małych od wielkich. Dla Dostojewskiego każdy najmniejszy składnik świadomości kiełkujący w jego duszy miał jednakowo „największą" wartość pod kątem widzenia dominującej w nim przez całe życie pasji twórczej. Stąd analizować go jest taką samą niemożliwością, jak próba oświetlenia słońca. Każda natomiast synteza jest nadzwyczaj pożądana, pod warunkiem wszakże, że wszystkie składniki zostaną umieszczone każdy na swoim miejscu, to znaczy na tym, które zajmowały w umyśle autora. W przeciwnym razie otrzymamy twór sztuczny, którego autorem już nie będzie pisarz, lecz krytyk. Wprawdzie najidealniejsza synteza jest dziełem krytyka, lecz jest ściśle uzależniona od autora, i na tym polega jej wartość, że daje nam możność poznania danego autora.

Otóż synteza p. Żakiewicza pod względem głębokości zrozumienia myśli Dostojewskiego zasługuje na bardzo wysoką ocenę. Już sam fakt, że wybrał on tylko jedną z idei Dostojewskiego, ale za

to najgłówniejszą, dowodzi zrozumienia zarówno istoty tematu jak i całej jego złożoności. Toteż jedynym zadaniem krytykującego jego artykuł powinno być wskazanie tych nielicznych potknięć, które mogłyby nas oddalić od upragnionego celu — poznania nareszcie Dostojewskiego.

Autor pisze na s. 627: „Pomimo całej wieloznaczności i pozornej sprzeczności, w twórczości Dostojewskiego znajdujemy jedną konsekwentną linię". Ej, czy czasem nie za optymistyczny to pogląd na twórczość Dostojewskiego? „Pozorne sprzeczności" zbyt są drogie samemu Dostojewskiemu, ażeby bez straszliwego bólu zgodził się na ich przezwyciężenie. Ale — czy się na to naprawdę zgodził? Czy nie zginął czasem w straszliwym rozdarciu wewnętrznym? Nad tym się zastanowimy.

Przechodząc od tej zasadniczej i bardzo istotnej kwestii do szczególnej analizy utworów Dostojewskiego należy pochwalić autora za zrozumienie tej prawdy, że jego typizacja „jest w pewnym stopniu tworem sztucznym". Należałoby tylko wyjaśnić bliżej, na czym ta słuszność polega. Otóż jest ona sztuczna dlatego, że jest tworem syntezującej myśli krytyka, lecz nigdy nie była zamierzona ani nawet uświadomiona przez Dostojewskiego. Dlatego synteza p. Żakiewicza pomimo fałszywego założenia nie odbiega od prawdy.

3

Chciałbym wysunąć pewne zastrzeżenie przeciwko przyjętym już tłumaczeniom polskim tytułów, przynajmniej chociaż tych utworów Dostojewskiego, których tytuły są ściśle związane z treścią samego utworu, i zaproponować następujące dokładniejsze i wcale nie gorsze. A więc nie *Biedni ludzie*, a „Ludzie ubodzy", bo taka jest właśnie różnica między oryginałem a tłumaczeniem. Jeszcze bardziej potrzebuje zmiany nazwa *Wspomnienia człowieka z lochu*, która w oryginale brzmi krótko „Notatki z podziemia". Nazwa „podziemie" u Dostojewskiego posiada dokładnie to samo znaczenie, które się wypracowało dla tego terminu w języku polskim. Jest ono równoznaczne z „emigracją wewnętrzną" i u Dostojewskiego jest symbolem nonkonformizmu wobec wszechwładnie wówczas panującego pozytywizmu. „Loch" zaś dla polskiego czytelnika jest zupełnie niezrozumiały i może utrudniać zgłębienie istotnej treści jednego z najważniejszych utworów Dostojewskiego. P. Żakiewicz dobrze zrozumiał treść „Notatek" i to sprawiło, że był już na tropie odkrycia, iż wszystkie wielkie powieści Dostojewskiego są jedynie komentarzami do tego jednego utworu. Odkrycie tej „Ameryki" jest nieśmiertelną zasługą Szestowa. Właśnie nieznajomość tego faktu każe

p. Żakiewiczowi wierzyć w prawdziwość nawrócenia Raskolnikowa (pod wpływem miłości do prostytutki), w które sam Dostojewski najwidoczniej nie wierzy, co zresztą nie uszło uwagi samego p. Żakiewicza, który na s. 636 zaznacza: „co prawda niezbyt przekonywające" (jest to nawrócenie), „gdyż Sonia otrzymuje je w epilogu powieści, a więc niejako w porządku pozaliterackim". Tu też popełnia p. Żakiewicz powszechny wielki błąd, sądząc, że wolność Raskolnikowa „ugięła się pod wyrzutami sumienia".

4

Błędem już nie do darowania jest bezkrytyczne przyjęcie przez p. Żakiewicza zupełnie niewiarygodnego i nieprzemyślanego twierdzenia, że Dostojewski miał kiedykolwiek czas, zwłaszcza na katordze (!), analizować „strona po stronie Ewangelię" starając się „odpowiedzieć na pytanie: jaką wolność zalecał On, ten, który przyjął ludzkie wymiary, aż do ostateczności krzyżowej śmierci?". Czyżby p. Żakiewicz aż tak słabo znał Ewangelię, żeby go nie raziło już samo to dziwaczne sformułowanie, lecz jeszcze bardziej niezgodność tego, co pisze, z wiedzą o Dostojewskim jaką wykazuje? Ponieważ zrezygnowałem w tym artykule z oceny religijności Dostojewskiego, przypomnę więc tylko p. Żakiewiczowi słynną radę Koźmy Prutkowa: „Jeżeli na klatce, w której jest słoń, zobaczysz napis »Bawół«, nie wierz oczom swoim".

Zatem twierdzenie Dostojewskiego: „Absolutnie świadome i nieprzymuszone ofiarowanie swej osobowości dla dobra ogółu jest, moim zdaniem, znamieniem najwyższego rozwoju indywidualności, najwyższej potęgi, najwyższego samoopanowania, najwyższej wolności woli" — w c a l e nie oznacza, że „aby być sobą, należy swą osobowość ofiarować ludziom". Dostojewski pierwszy podkreśliłby p. Żakiewiczowi ten wyraz „n a l e ż y" i wykreśliłby go jako absolutnie niezgodny z jego myślą. Prawdą jest, że często przeczy on samemu sobie, ale nie w poglądzie lub idei, o którą walczył przez całe życie całą potęgą swego talentu. P. Żakiewicz chcąc wyczytać u Dostojewskiego swoje własne, r a c j o n a l n e pojęcie wolności — musiał dodać właśnie ten wyraz: „należy", którego akurat brakuje w sformułowaniu Dostojewskiego, czyli jak by słoniowi chciał przymocować rogi i tak uczynić go bawołem.

W *Zimowych uwagach* Dostojewski chciał jedynie mocniej jeszcze podkreślić, jak dalece wolność człowieka nie zależy od względów utylitarnych: nie ma nic mniej korzystnego dla jednostki od poświęcenia swej osobowości dla dobra ogółu. Stąd jeżeli „człowiekowi z podziemia", tzn. zamkniętemu w sobie, odizolowanemu od

społeczeństwa, przyjdzie do głowy kaprys „absolutnie świadomy" (jako największe głupstwo i niedorzeczność) „i nieprzymuszony" — proszę zwrócić uwagę na te klauzule — aby ofiarować swą osobowość dla dobra ogółu, będzie to, według Dostojewskiego, dowodem najwyższej wolności woli. Jednak bynajmniej nie dlatego, że człowiek uświadamia sobie takie postępowanie jako drogę do najwyższej wolności i postanawia poddać się konieczności („należy"), ażeby tę wolność osiągnąć, lecz tylko i wyłącznie dlatego, że przyszła mu do głowy zachcianka, ten dziwny i niczym nieumotywowany kaprys. Innymi słowy p. Żakiewiczowi wydało się, że w tym tekście Dostojewski uzależnia stopień wolności woli od szlachetności lub doskonałości motywu, który pobudza człowieka do działania. Tymczasem Dostojewski w ogóle nie uznaje wpływu żadnych motywów na wolę i stopień wolności woli uzależnia właśnie od mniejszego prawdopodobieństwa wpływu tych ostatnich na jej decyzję.

5

„Ostatni z jaskiniowców" (tych z jaskini Platona), wnikliwy i rozważny p. Rogalski, dochodzi do wniosku, że „Dostojewski to nie jest Ewangelia przeciwstawiona katolicyzmowi, lecz jednostronna i bardzo indywidualna wykładnia Ewangelii, harmonizująca doskonale z negacją katolicyzmu". Oczywiście nie łatwo przekonać o tym ludzi, dla których termin „dostojewszczyzna" ma całkiem inne znaczenie, niż dla ogółu czytających Dostojewskiego w oryginale i ze zrozumieniem. Najlepszą definicję „dostojewszczyzny" podaje Mackiewicz: „Środowisko ludzi stojących na granicy obłędu, nie umiejących opanować swych namiętności szaleńczych lub dziwacznych. U nas pod wpływem Zachodu „dostojewszczyzna" oznacza najczęściej doktrynę Dostojewskiego, o której przede wszystkim trzeba wiedzieć, że jej w ogóle nie ma. Dokładniej — zawiera się ona w dziełach Dostojewskiego tak, jak cukier w trzcinie cukrowej lub burakach i trzeba ją z nich nie tyle wydobywać co „wyrabiać". Stąd te ciągłe niepewności, czy otrzymany produkt nie jest surogatem.

Dostojewskiego bowiem nie stać było na sformułowanie własnego światopoglądu. Oto co na ten temat mówił tak kompetentny i niepodejrzany świadek, jak Włodzimierz Sołowiew, w pierwszą rocznicę śmierci Dostojewskiego: „Nie zostawił on żadnej teorii, żadnego systemu, żadnego planu lub projektu". A w roku następnym dodaje: „Ideę swoją Dostojewski nosił w sobie przez całe życie, chociaż tylko pod koniec zaczął ją całkowicie opanowywać", dodajmy, że przy pomocy tegoż Sołowiewa.

POTĘGA PRAWDY ARTYSTYCZNEJ

Twórczość Dostojewskiego to niewątpliwie bezpośredni krzyk jego duszy umęczonej, zbolałej, rozdartej wewnętrznymi sprzecznościami, doprowadzonej do rozpaczy. Ale oprócz tego jest on jeszcze zwierciadlem odbijającym wszystkie wpływy, jakim autor ulegał w ciągu całego życia. Ponieważ były to wpływy przeważnie destrukcyjne, uniemożliwiły one Dostojewskiemu poznanie chrześcijaństwa historycznego a tym samym i najistotniejszej treści Ewangelii, jaką jest 1° — życie nadprzyrodzone, 2° — kult woli Bożej. A jednak było coś w twórczości Dostojewskiego, co wprowadziło w błąd nawet tak wnikliwych badaczy, jak André Gide, nie mówiąc już o Bernanosie, Mauriaku, Jouhandeau i innych. Była to potęga prawdy artystycznej.

Dostojewski był naprawdę wielkim artystą. Niedołężny i bezradny, gdy chodzi o myślenie, zdolny jedynie przeżywać i po swojemu formułować cudze idee i poglądy, czuje się on niezwykle pewnie na gruncie twórczości. Namiętna, skomplikowana, ciemna i żywiołowa dusza Dostojewskiego miała tylko jeden jasny, świadomy wyraz, niby jedno wyjście: twórczość artystyczną. Nieustatkowany, z mglistymi pojęciami i nieskrystalizowanymi dążeniami, był on mocny i jasny we wszystkim, co dotyczyło poezji. W literaturze zeŚrodkowały się jego zainteresowania, jego entuzjazm, jego miłość własna i cała jego tak niesłychanie uboga religijność. Lecz będąc mistrzem w wyolbrzymianiu tego wszystkiego, co w danej chwili go obchodziło, potrafił on powiększyć do rozmiarów słonia dokuczliwą muszkę zaniedbanego przez siebie w życiu obowiązku religijnego, o którym od czasu do czasu przypomina jego nieprzytępione nigdy sumienie. Na szczęście dla siebie nastawił on twórczość swoją od razu na prawidłowe tory. Spędzone na czytaniu powieści dzieciństwo i rozbudzona w szkole żądza sławy popchnęły go wcześnie do próby własnych sił. Zaczął tu działać dodatnio mechanizm jego głównej choroby, histerii. Wyczulona miłość własna, połączona z organiczną wprost potrzebą, aby stale być przedmiotem cudzego podziwu lub chociażby zainteresowania, budziła w nim nie mniejszy lęk przed kompromitacją, ośmieszeniem siebie. Dlatego, kiedy od tłumaczeń pisarzy francuskich przechodzi do próby własnych sił, zaczyna od naśladowania najsławniejszego wówczas pisarza, Gogola. I oto co pisze wówczas o metodzie swej pracy do brata swego Michała:

„Być może chciałbyś wiedzieć, co robię, gdy nie piszę — czytam. Czytam straszliwie i lektura dziwnie oddziałuje na mnie. Cokolwiek dawno przeczytanego przeczytam znowu i niby natężam

się nowymi siłami, zagłębiam się we wszystko, pojmuję wyraźnie i sam nabywam umiejętności tworzenia". „Bracie, w stosunku do literatury nie jestem już t y m, czym byłem dwa lata temu. Wówczas to była dziecinada, głupstwo. Dwa lata studium dużo dały i dużo zabrały". Od czystego romantyzmu Schillera nastąpiło przejście do romantyzmu realistycznego Dickensa, Balzaca i Georges Sand.

I oto będąc z natury psychologiem, odczuwającym nie tylko realizm rzeczywistości zewnętrznej, lecz również prawdę swej własnej duszy, Dostojewski tworzył, na ile tylko mu pozwalała jego chorobliwa miłość własna, rzetelnie i w zgodzie z wymaganiami rosyjskiej cnoty szczerości swoją wizję świata, w którym żył. Słyszał on nieraz w swoim otoczeniu myśli autentycznie chrześcijańskie, z których niejedną nawet zrozumiał i zapamiętał, żył przecież w kraju i otoczeniu chrześcijańskim. Na trzy lata przed śmiercią Sołowiew wprowadził go nawet w progi Kościoła, niestety, nie prawosławnego, lecz slowianofilskiego, a sam bardzo ortodoksalny Pobiedonoscew (przetłumaczył na język rosyjski przypisywane do niedawna Tomaszowi à Kempis dziełko O *Naśladowaniu Chrystusa)* zajął się jego reedukacją religijną. W tym celu napisał aż czterdzieści słynnych listów do Dostojewskiego. Niestety, Dostojewski nie miał już czasu na asymilację doktryny prawosławnej, jednak wszystko to zabarwiło antychrześcijańsko-humanistyczną *vel* neopogańską sylwetkę Dostojewskiego na kolor do złudzenia przypominający chrześcijaństwo. Nic więc dziwnego, że usiłujący służyć Bogu i mamonie Zachód uchwycił się go oburącz, jako rzekomo nowego ujęcia chrześcijaństwa, pozwalającego doskonale pogodzić to ostatnie z neopoganizmem. Podobnego przyjęcia doznawali, jak wiadomo z historii, wszyscy fałszywi prorocy.

Byłoby jednak naiwnością uważać wszystkich pisarzy zachodnich za imbecylów, tym bardziej, że w zamiarach Dostojewskiego nigdy nie leżało oszukiwanie kogokolwiek. Potrafił on tylko, niby Kiplingowy wąż Kaa — stado Bandar Logów, zahypnotyzować swym niesamowitym tańcem myślicieli psychicznie a jeszcze bardziej ideologicznie niezrównoważonych. O wpływie zaś prawdy artystycznej na samego Dostojewskiego najlepiej świadczy fakt, że ulegał on temu wpływowi w chwilach największego nawet przejęcia się jakąkolwiek tendencją. Wskutek tego nieraz przeklął to, co chciał pobłogosławić, lub pobłogosławił temu, co zamierzał przekląć.

DOSTOJEWSKI A REWOLUCJA

Coś podobnego widzimy również w stosunku Dostojewskiego do rewolucji. Oto co pisze na ten temat Mereżkowski:

„W nim również żywioł rewolucyjny wchodzi w ostateczną kolizję antynomiczną z świadomością religijną... Przez całe życie nawracał się on, wyrzekał się rewolucji i odżegnywał się od niej, ale tak, jak święci od najsilniejszych pokus... W samej reakcji czuć odwrotną, wywróconą na opak rewolucję... Boi się on i nienawidzi rewolucji, lecz nie wyobraża sobie nic poza rewolucją (i straszną i nienawistną)... On tylko o niej myśli i mówi, nią tylko majaczy. Jeżeli kto przywołał rewolucję, tak jak guślarze przywołują burzę, był to, ma się rozumieć — Dostojewski. Od Raskolnikowa do Iwana Karamazowa wszyscy jego ulubieni bohaterowie — to buntownicy polityczni i religijni, przestępcy praw ludzkich i Boskich i jednocześnie ateiści, lecz osobliwego rosyjskiego typu; ateiści mistycy; nie zwyczajni bezbożnicy, lecz walczący z Bogiem. Bunt przeciw porządkowi ludzkiemu prowadzi ich do buntu przeciw porządkowi Bożemu. Zaprzeczenie religii w ogóle i chrześcijaństwa, bogoczłowieczeństwa w szczególności, nie pozostaje w nich tylko przeczeniem, lecz staje się płomiennym wyznaniem antyreligii, antychrześcijaństwa".

DOSTOJEWSKI A KATOLICYZM

Nie zgodziłbym się z p. Żakiewiczem, że antykatolicyzm Dostojewskiego nosi cechy paranoi. Różni się on bardzo mało od ogólnego stosunku słowianofilów do katolicyzmu. Jest on tylko z właściwą Dostojewskiemu szczerością wyrażony sposobami ekspresji artystycznej, pozwalającej na pełniejsze uzewnętrznienie przepełniających go uczuć. Jest jednak prawdą, że Dostojewski przeżywał go znacznie silniej od niejednego ze słowianofilów, obarczających Kościół katolicki odpowiedzialnością za współczesny kryzys religijny, który w Rosji w krótszym czasie czynił znacznie szybsze postępy niż w krajach katolickich. Warto wskazać wcale nie trudne do wykrycia przyczyny uprzedzeń Dostojewskiego do katolicyzmu. Są one ściśle związane z kryzysem jego wiary pod wpływem działania całego szeregu czynników destrukcyjnych.

W roku 1878 Dostojewski zwierza się przed Sołowiewem, „że źródłem jego idei obok osobistego doświadczenia, wpływu prostego ludu rosyjskiego i spuścizny literackiej Puszkina i Gogola był także wpływ pisarzy zachodnich, zwłaszcza Georges Sand, Dickensa i Wiktora Hugo". A więc na trzy lata przed śmiercią Dostojewski ani słowem nie wspomina o Ewangelii, o której tak uparcie rozprawiają jego biografowie i krytycy.

Wiemy z biografii Dostojewskiego o ogromnym wrażeniu, jakie wywarło na niego jako dziesięcioletniego chłopca przedstawienie

Zbójców Schillera, i wiemy, że kształtował się na „współczesnych" powieściach Balzaca, Hoffmanna, Georges Sand, Eugeniusza Sue i innych, które wywoływały w nim patetyczny zachwyt. Ten chaotyczny świat marzeń, palący, złożony i mieniący się jak w kalejdoskopie a jednocześnie wysuszająco bezpłodny, wycieśnił ze świadomości chłopca majestatycznie poważne i twórczo zakończone Królestwo Boże. Zanim zadebiutuje swoimi *Ludźmi ubogimi* Dostojewski tłumaczy wspólnie z bratem *Matyldę* Eugeniusza Sue, którego antyklerykalne powieści musiał przedtem już wszystkie pochłonąć. W ten sposób urobił sobie na całe życie „pojęcie" o duchowieństwie katolickim, zwłaszcza o jezuitach. Tłumaczy samodzielnie *Eugénie Grandet* Balzaca, którego później nazwie „swoim nauczycielem", nie bez słuszności, gdyż Balzac był również „więcej anatomem i psychopatologiem, niż myślicielem i artystą" (Cz. Lechicki). Ostatnią tłumaczy *Ostatnią z Aldinich* Georges Sand. Jak na przyszłego „Ojca Kościoła" (bez cudzysłowu) afekt do tej stręczycielki panseksualizmu trzeba uznać co najmniej za podejrzany. Zobaczymy, jakim jeszcze wpływom wrogim Ewangelii ulegnie Dostojewski w ciągu swego życia.

WPŁYW BIELIŃSKIEGO

Już ta niezwykła sława i powaga, jaką cieszył się „smarkacz" Bieliński w świecie literackim, nadawała jego słowom w wyobraźni histeryka Dostojewskiego znaczenie wyroczni. Nikt też w ciągu całego życia Dostojewskiego nie wywarł na nim potężniejszego wpływu i nikt nie wyrządził bardziej nieodwracalnych szkód jego religijności. Bieliński od razu rozpoczął z nim rozmowę od lekcji ateizmu. Dostojewski wspomina, że gdy odchodził od Bielińskiego po pierwszej z nim rozmowie w niepojętym upojeniu, odczuł całą swoją istotą, że w życiu jego nastąpił najdonioślejszy moment: przełom na wieki.

W swych genialnych nowelach Dostojewski chciał być apostołem Bielińskiego, lecz mimo uroczystego ślubu wierności nie potrafił mu jej dochować. Zbyt wielka ogarnęła go tęsknota za utraconymi ideałami, żeby potrafił on nie powrócić do nich chociażby w marzeniach, co tak rozgniewało Bielińskiego w *Gospodyni*. Bieliński był bezkompromisowy. Uważał on (też zgodnie z Ewangelią), że „wszelki, który przyłożył rękę do pługa, a ogląda się nazad, nie jest przydatny do królestwa", w tym wypadku królestwa socjalizmu. Dostojewski był jednak marzycielem tak dalece niepoprawnym, że jeszcze po piętnastu latach wystąpi z nowym wyznaniem wiary w *Notatkach z podziemia*. Do rzeczywistości nie wróci nigdy. Ma-

rzyciela nie zaspokoi żadna rzeczywistość, żadne marzenie możliwe do zrealizowania, żaden cel osiągalny. Odkrył on bowiem w sobie głód dobra, jakiego nie ma na tej ziemi. W jego stosunku do Bielińskiego jednak widzimy sam tylko entuzjazm estetyczny, gdyż antagonizm religijny był jedynie skutkiem nieporozumienia.

Dostojewski nie tylko nie zamierzał w *Gospodyni* bronić wartości religijnych, tak namiętnie zwalczanych przez Bielińskiego lecz on sam atakował Kościół jako taki, oczywiście symbolicznie, lecz już wyjawiając wszystkie późniejsze składniki *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*. Oskarża on Kościół prawosławny, że ten przy pomocy cudu, tajemnicy i autorytetu pozbawił ludzi wolności, podcinając wolne ich skrzydła... Lecz tutaj, właśnie po raz pierwszy, artysta bierze w nim górę nad agitatorem. Zaś ciasny na ogół umysł fanatyka Bielińskiego nie docenił wówczas, jak błogosławiona była ta wina. Toteż nie bez słuszności wyrwie się później z ust Dostojewskiego surowy sąd: „Bieliński — to najbardziej tępe i najsmrodliwsze zjawisko w życiu rosyjskim". Był to sąd artysty nad krytykiem, a nie wierzącego nad ateistą, jak by się to mogło komuś wydawać.

Brak kompletny uświadomienia religijnego, organizującego duszę i udzielającego jej światła i mocy, był główną przyczyną, że Dostojewski dał się porwać fali negacji religijnej najpierw w kółku Bielińskiego, a później Pietraszewskiego. Czytano tu i omawiano takie tematy, jak *Jezus przed sądami wojskowymi*, *Jezuityzm zwyciężony przez socjalizm* Des Ami, *Prawdziwe Chrześcijaństwo* Cabeta; rozdział z tej ostatniej książki pt. „Jezus odrzuca wszystkie pokusy" został przez Dostojewskiego wykorzystany później w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, o której sam Dostojewski wyznaje w 1879 r., że temat tej legendy „wynosił w swej duszy prawie wciągu całego swego życia i chciałby ją właśnie teraz wypuścić w świat, gdyż nie wie, czy jeszcze uda mu się napisać coś większego. Odnośnie zaś do samej treści legendy on wprost objaśnił, że jest ona — przeciw katolicyzmowi i papiestwu" (Pucykowicz).

Już wtedy w latach czterdziestych, Dostojewski stworzył teorię o ujarzmieniu chrześcijaństwa przez Kościół. W *Braciach Karamazow* przeciwstawi on później słowianofilskie prawosławie katolicyzmowi, a w *Gospodyni*, pod wpływem utopistów francuskich, wolne chrześcijaństwo — idei Kościoła w ogóle. Prawdopodobnie krytyka Chrystusa ze strony Bielińskiego w duchu Feuerbacha i socjalistów francuskich raz na zawsze odcięła Dostojewskiemu powrót do starych pojęć religijnych. Jak sam się wyraża nastał dla niego „tęskny, fatalny czas".

Chorobliwa beznadziejność, niezrozumiała, ciężka, przygniatająca tęsknota, która męczy prawie wszystkich bohaterów Dostojewskiego

w jego pierwszych opowiadaniach, jest to jego własny stan duszy do czasu katorgi. Uczucie to przepełnia wszystkie jego listy z tego okresu. A tu jeszcze choroba (r. 1846), która zapewne, jak i przypadki hipochondrii, nie pozostała bez wpływu. „Kurczowe oczekiwanie czegoś lepszego", „stare ideały przeżyły się, zaś innego życia nie ma". „Byłem niewątpliwie chory psychicznie" — pisał znacznie później — „katorga wyleczyła mnie". A żona notuje w swym notatniku jego słowa, że byłby zwariował, gdyby nie katastrofa, która spowodowała przełom w jego życiu.

SOBOWTÓR KIERKEGAARDA

A jednak namiętne przyjęcie całej nauki Bielińskiego, który nade wszystko cenił wówczas „rozum, naukę i realizm", nie zabiło w Dostojewskim całkowicie wiary, a tylko wycieśniło religię w świadomości Dostojewskiego ze sfery rozumu i nauki w sferę ponadlogiczności i irracjonalności. Taka zaś sfera istniała w jego duszy rosyjskiej, nie liczącej się z zasadą sprzeczności. Naturalnie sprzeczności nie układały się w jego psychice harmonijnie obok siebie, lecz wywoływały w niej chaos nie do opisania. On, którego cała religijno-publicystyczna działalność późniejsza miała być tylko komentarzem do *Korespondencji* Gogola i rozwijaniem jego idei, w owym czasie odnosi się do tej *Korespondencji* z pogardliwym politowaniem. Czytamy w jego biografii, że mając lat siedemnaście pewnego razu „nie zadowolił się nawet wiarą", lecz co to był za wypadek — nie wiadomo. Zato wiemy, że cały egzystencjalizm i prometeizm Dostojewskiego był niczym innym, jak jego walką wewnętrzną z ateistyczną argumentacją Bielińskiego.

O prometeizmie Dostojewskiego wystarczy tu krótka wzmianka, że problem ten został przeanalizowany przez J. M. Święcickiego w artykule *Brzozowski o Dostojewskim* („Znak" nr 46). Wbrew Brzozowskiemu, który widział w tej kwestii „wewnętrzną sprzeczność Dostojewskiego", p. Święcicki doszedł do wniosku, zgodnego również z opinią Sołowiewa z okresu jego *Trzech mów*, że problem zła został przez Dostojewskiego „pokonany, i to w sposób najbardziej zasadniczy, w oparciu właśnie o chrystianizm". Trudno jednak zgodzić się z tym wnioskiem przede wszystkim dlatego, że Dostojewski nie przyjmował chrześcijaństwa historycznego, a więc nie mógł na nim się oprzeć.

Oprócz tego odpowiedź wskazana przez p. Święcickiego nie jest jedyna, jaką daje chrześcijaństwo. Dość wspomnieć, ze według św. Pawła cała natura oczekuje wybawienia od człowieka, który wolę swą uzgodni z wolą Bożą. Dostojewski był nie raz na tropie

tej myśli, lecz nie będąc filozofem nie potrafił bez zdrady historycznego chrześcijaństwa rozwiązać podstawowego problemu wolności, od którego problem zła jest tylko pochodny.

Tak samo pochodny od problemu wolności jest egzystencjalizm Dostojewskiego. Nie będąc w stanie przeciwstawić się racjonalistycznej argumentacji Bielińskiego, Dostojewski ratuje się ucieczką w ponadlogiczność Boga i świata, opierając się na czynnikach irracjonalnych woli i uczucia.

Bieliński pisał: „Gdyby mi się nawet udało wspiąć na najwyższy szczebel ewolucji — ja i tam zażądałbym od was rachunku ze wszystkich ofiar warunków życiowych i historii, ze wszystkich ofiar przypadku, zabobonu, inkwizycji Filipa II itd., itd. W przeciwnym razie rzucam się głową w dół z najwyższego szczebla. Nie chcę nawet za darmo szczęścia, jeśli nie mogę być spokojny o każdego z moich braci według krwi".

Jak dalece przyswoił sobie Dostojewski ten motyw egzystencjalistyczny, świadczy fakt, że wszystkie interpolacje epizodyczne w jego wielkich powieściach — spowiedź Hipolita w *Idiocie*, rozmyślania Iwana i Miti w *Braciach Karamazow*, Kiryłowa w *Biesach*, *Notatki z podziemia*, *Sen człowieka śmiesznego*, *Cicha* — wszystko to są, jak i u Kierkegaarda, wariacje na temat *Księgi Hioba*. Dostojewski, jak i Kierkegaard, „wypadł z ogólności", czyli z „wszemności" (u Dostojewskiego tak samo niezrozumiały neologizm: *wsiemstwo)*. I raptem odczuł, że do „wszemności" nie można i nie trzeba powracać.

„Oświadczam, — pisze on w *Dzienniku pisarza* w ostatnich latach życia — że świadomość swej całkowitej bezsilności, aby dopomóc lub chociażby stać się w jakikolwiek sposób pożytecznym dla cierpiącej ludzkości, przy jednoczesnym całkowitym zachowaniu swego przekonania, że ludzkość cierpi, może zamienić w sercach waszych nawet miłość do ludzkości w nienawiść do niej".

Egzystencjalizm Kierkegaarda, jakkolwiek możliwy jeszcze do pogodzenia z chrześcijaństwem, jest niewątpliwie zjawiskiem wstecznym, ponieważ grzebiąc się w pierwiastkach irracjonalnych, ponadlogicznych, chce zawrócić ludzkość do stanu, który ona już przerosła. Jedynym jego usprawiedliwieniem jest to, że jest on filozofią ludzkości cofającej się w swoim rozwoju duchowym, przeżywającej ewolucję regresywną. Dostojewski, który był mniej chrześcijaninem od Kierkegaarda, stoi na poziomie znacznie od niego niższym, wobec czego powstaje kłopot, czy mamy uważać dla niego za plus, czy też za minus to, że w swych *Notatkach z podziemia* wypowiada on dokładnie te same myśli, które w sto lat po nim zacznie głosić Albert Camus?

SPRZECZNOŚCI

Prawie jasnowidz w sprawach sumienia, Raskolnikow Dostojewskiego jeszcze się nie nauczył nawet myśleć poważnie o wierze i niewierze. On po prostu zapomniał o Bogu. Dopiero podkopując „Drzewo wiadomości dobrego i złego" dokopał się on do podziemnej otchłani, która mu przypomniała Boga. Gdy tracąc grunt pod nogami poczuł on, że nie tylko nie napotyka już żadnej przeszkody, lecz że nie mając na czym się oprzeć zapada się w otchłań, odczuł on w sercu straszliwy ból sprzeczności religijnej, daleko głębszej od wszystkich sprzeczności moralnych, ból nieskończenie straszniejszy od wszystkich wyrzutów sumienia.

Dostojewski nie był nigdy prawdziwym „poszukiwaczem Boga"; na to najważniejsze zajęcie zawsze brakowało mu czasu. Dlatego też aż do śmierci pozostanie on jeszcze w drugim rozdarciu wewnętrznym: między wiarą a zwątpieniem. Zresztą nazywać jego pragnienie wiary — wiarą jest wielką nieścisłością, którą dopuszczamy tylko ze względu na sympatyków Dostojewskiego. Zdaje się jednak, że jako prawosławny Rosjanin był on w całkowitej zgodzie ze swoim sumieniem i nigdy świadomie nie grzeszył przeciw rosyjskiej cnocie szczerości.

Życie mówiło mu, ze najgłębsza irracjonalna moc każdej duszy ludzkiej, prawo i sens jej istnienia zawiera się w organicznej potrzebie wyjawiania siebie, swej indywidualnej woli, swej tajemniczej, niepowtarzalnej istoty. Potrzeba ta może doprowadzić do najdzikszych, zapamiętałych wykroczeń przeciw naturze ludzkiej, równie jak i do największych wyczynów moralnych i doskonałości duchowej. Jest ona silniejsza od rozumu, świadomości własnej korzyści życiowej i logiki właśnie dlatego, że w niej jakby „wybucha" cały człowiek. Lecz jeżeli człowiek ceni nade wszystko własną indywidualność, własną wolę, w takim razie odnosi się to również do jego twórczości i działalności. „Bez jakiegokolwiek celu i dążenia do niego nie żyje żaden człowiek" *(Notatki z Martwego Domu)*. Lecz również „bez pracy i prawnej moralnej własności człowiek nie może żyć, deprawuje się i zamienia w zwierza". „Idea wiążąca ustąpiła miejsca ludzkim, względnym, subiektywnym poglądom. Autonomiczność osoby, zburzywszy powagę nadziemskiej, nadludzkiej doskonałości, stawia duszę nad przepaścią degenerującego egoizmu i tępej próżności".

Według Dostojewskiego nie ma ani jednej duszy, która by nie posiadała indywidualnego oblicza, pewnej twórczej energii i indywidualnej, jak nie ma w naturze dwóch liści całkiem do siebie podobnych. Lecz liście bez drzewa obumierają. Bez syntezy ideału

religijnego, mobilizującego wszystkie energie duszy, ta ostatnia skazana jest na bezpłodność i na obumarcie.

Bez ideału doskonałości jako celu, do którego dąży życie wszechświata, nie da się uniknąć ślepego błądzenia po omacku, dezorientacji i bezpodstawności. Niepostrzeżenie wszystko się rozprasza, ginie w chaosie i niemocy. Jest to jedno z prawie organicznych przekonań Dostojewskiego, które wcielił on genialnie w Raskolnikowie i jego męczących snach na katordze. „Śniło mu się w chorobie, że niby cały świat jest skazany na ofiarę jakiejś strasznej, niesłychanej i niewidzialnej morowej zarazie", kiedy to „wszyscy muszą zginąć, z wyjątkiem niektórych bardzo nielicznych wybranych". Dostojewski przypisywał ten mór zjawieniu się jakichś nowych trychin-duchów. Sądził on, że to jest choroba, czasowe katastroficzne odchylenie, i marzył o tym, że wypędzi te duchy — z siebie i z innych — imieniem Chrystusa. „Ocalić się mogło w świecie tylko kilka osób; byli to czyści i wybrani, przeznaczeni aby zapoczątkować nowy rodzaj ludzi i nowe życie, odnowić i oczyścić ziemię". Jest to straszne widzenie prorocze. Życie i śmierć, rozum i wiara, twórczość i wiedza, sumienie i człowiek, jednostka i ludzkość, ziemia i wszechświat — wszystkie sprzeczności, niezgodności i dysonanse, tajone dotychczas w naturze ludzkiej, wyszły obecnie na jaw w swej chaotycznej bezwyjściowości i antagonizmie. Jest to psychologia współczesnego podziemia, ruiny pozornej wolności, na które zrozpaczony człowiek współczesny rzuca się jak zgłodniały osioł na kolące osty i którym zaczyna wznosić ołtarze. Jest to epoka, w której zatracają się instynkty zdrowego życia i zdrowia duchowego, gdy „spustoszeniem spustoszone" dusze krzepną w mrożącym i tchnącym ostatecznym przerażeniem: „wszystko mi jedno". Dostojewski całą swą istotą opierał się temu tchnieniu śmierci.

Umiłowanie życia, wartość życia, nawet kiedy się nie widzi jego sensu, to był kamień węgielny jego doktryny. Umiłowanie życia doprowadziło Dostojewskiego do przewartościowania znaczenia cierpienia, rozumu i nawet świadomości. Jednak przeciwstawiając różnym teoriom o życiu samo życie, jego żywiołowe i bezpośrednie odczucie Dostojewski mimo woli i czasem nieświadomie żądał jego dawnego sensu. Stąd właśnie sam on często plątał się i wikłał w nierozwiązalnych sprzecznościach między nowymi wymaganiami życia i jego starą prawdą. Życie postawiło przed nim zadanie — wyjaśnić i pojąć psychologicznie duszę, uzgodnić swoje marzenia i ideały z jej osobliwymi instynktami, normami i prawami. Można powiedzieć, że przez całe swoje życie Dostojewski szukał kluczy do tych tajemnic żywej duszy. W problemie podziemia, w Raskolnikowie, wszędzie zajmuje go pytanie o wewnętrznych, autentycz-

nych, przyrodzonych zapotrzebowaniach duszy, o jej rozwoju i doskonaleniu się. Dostojewski sądził, że wystarczy zaprzeczenie współczesnego chaosu i walka z nim, ażeby zatriumfowało zdrowe życie, ponieważ niepostrzeżenie dla siebie samego absolutyzował on i uważał za jedynie możliwe i niezmienne stare formy i etapy życia.

WPŁYW HERCENA

Z zapałem więc czepiał się Dostojewski każdej myśli, w której wyczuwał zaprzeczenie ateizmu lub socjalizmu. Było mu całkiem obojętne, jaką bronią zwycięży przeciwnika. Był on jednakowo gotów posłużyć się w walce z nim tak rewelacjami psychologicznymi, dowodami rozumowymi i naukowymi, teologią słowianofilską lub prawosławną, jak i przekonaniami mistycznymi. Na tym gruncie nastąpiło jego zaciekawienie się ideami Hercena, którego poznał w czasie swej pierwszej podróży za granicę w Londynie. Było to ironią losu, że ten „władca myśli", który potęgą wpływu zabił wiarę Bielińskiego, Czernyszewskiego i Dobrolubowa, pozyskując ich od razu definitywnie dla ateizmu, materializmu i socjalizmu, miał teraz dopomóc Dostojewskiemu do stworzenia syntezy ze wszystkich swych dotychczasowych obserwacji psychologicznych, a tym samym do zorganizowania najsilniejszej opozycji przeciw „żywiołowi zachodniemu", jak ogólnie określał Dostojewski idee propagowane dotychczas przez Hercena. Dotychczas Dostojewskiego stać było jedynie na wyrażenie swego estetycznego nieukontentowania, któremu dał wyraz pewnego razu po przeczytaniu proklamacji „nihilistycznej": „I oto mnie, już od dawna sercem i duszą nie zgadzającego się z tymi ludźmi i z istotą ich ruchu, ogarnęła wtedy raptem irytacja i prawie że wstyd za ich nieumiejętność: dlaczego u nich to tak głupio i nieumiejętnie wychodzi?"' Obecnie Hercen dyskutując z Dostojewskim zapewne nie podejrzewał, że pasuje na rycerza najpotężniejszego swego przeciwnika, który otrzymany od niego oręż obróci przeciw najwierniejszemu jego uczniowi, Czernyszewskiemu, któremu po śmierci Bielińskiego przypadły pierwsze skrzypce w grze ideologicznej.

17 lipca 1862 roku Hercen pisze w liście do Ogariowa: „Wczoraj był Dostojewski. Jest on naiwny, nie zupełnie jasny, lecz bardzo miły jako człowiek. Wierzy entuzjastycznie w naród rosyjski".

Dostojewski z radością powitał rozczarowanie Hercena w socjalizmie europejskim, lecz podczas gdy Hercen szukał ostatniej deski ratunku w złudzeniach słowianofilskich, ażeby ocalić swoją nadzieję, Dostojewski został słowianofilem żeby ocalić Boga, oczywiście nie domyślając się, że będzie to wypędzanie „biesów" przez Belzebuba.

Że *Notatki z podziemia* są wynikiem rozmów z Hercenem, dowodzi identyczność idei w nich zawartych z ideami, jakie rozwija Hercen w dwóch swoich utworach: *Dr Krupow* (1848 rok) i *Aphorismata* (1867 r.). *Notatki z podziemia* ukazały się w roku 1864. Temu, kto zna dobrze niezdolność Dostojewskiego do syntezy i indukcji, nie trudno dostrzec wpływu rozmów z Hercenem na myśl Dostojewskiego odnośnie roli i znaczenia obłędu, „szaleństwa", irracjonalności, mimo rozbieżności konkretnych wniosków, do których obaj dochodzą. Wpływ Dostojewskiego na Hercena, u którego nawet Bieliński nie czuł się godnym rozwiązać rzemyka u sandałów, należy uważać oczywiście za wykluczony. Hercen w swych wnioskach zatrzymuje się na nierozwiązalności podstawowych problemów myśli ludzkiej. Dostojewski przyjmując to jako dogmat usiłuje wyprowadzić z logicznego chaosu konieczność wiary irracjonalnej w Chrystusa.

WPŁYW CZERNYSZEWSKIEGO i WALKA Z NIM

Bezpośrednim powodem do napisania *Notatek z podziemia* było ukazanie się programowej powieści Czernyszewskiego *Co robić?*. Powieść Czernyszewskiego była już nie proklamacją, lecz całym światopoglądem, zbudowanym na zasadach radykalnie usuwających to wszystko, co Dostojewski chciał ocalić. Była to próba ugruntowania nowych dążeń areligijnych. Na nią więc obruszył się Dostojewski z całą swą fanatyczną namiętnością i zaciekłością druzgocącej krytyki psychologicznej.

Niesamowitą, makabryczną rzeczą są te jego *Notatki z podziemia!* Nigdzie Dostojewski nie wypowiadał się jeszcze z tak chorobliwą szczerością. Niesłychanie namiętna, najszczersza spowiedź pod maską masochistycznej samoudręki, złośliwej, prawie że cynicznej *Schadenfreude* z własnego pohańbienia. Najpowszedniejszy problem życia ludzkiego, oglądany okiem proroka w smrodliwym, stęchłym podziemiu. Nienasycony głód wiary, nieutulona tęsknota za Chrystusem nieznanym i jednocześnie ohydne bluźnierstwo. Dostojewski namiętnie pragnie życia i sam rozstrzyga kwestie życiowe chaosem logicznym. Chciałby on znakiem krzyża zażegnać i rozproszyć mroczne podziemne widziadła beznadziejnej tęsknoty i zbliżającej się śmierci duchowej, lecz woli jego brak mocy i ramię jego opada bezwładnie. Nikt nie przejrzał nigdy tak dogłębnie losu duszy, która utraciła wiarę w swą wolność, i nikt nie wyraził go z takim artyzmem, jak Dostojewski. Nie darmo spędził on całe swe życie w podziemiu, wiecznej trwodze i wiecznym zwątpieniu. W upiornym orszaku, jak zjawy północne, kroczą te dusze ze swoi-

mi spowiedziami, od których wieje chłodem mogił, ze swą dialektyką śmierci, która to dialektyka, chociaż jest niezbita, jednak nie ma władzy nad „żywym życiem".

Oto suchotnik Hipolit, śmiertelnie zraniony beznadziejną żądzą życia. Na ogół wszyscy bezbożnicy Dostojewskiego męczą się z powodu jakiejkolwiek beznadziejnej tęsknoty lub rozpaczy mistycznej w spustoszonych swych duszach. Natura i świat stają przed nimi w postaci „muru", im zaś nie pozostaje nic innego, jak albo rozbić swą głowę o ten mur, ażeby w ten sposób zjednoczyć się z nim w nieistnieniu, albo udusić się w powolnej grobowej rozpaczy. Obie możliwości jednakowo są wykorzystywane przez ofiary muru, przed którym znalazła się dusza współczesnego człowieka. Bohater podziemia jest jedną z tych ofiar.

Prawo konieczności jak koszmar prześladowało twórczą duszę Dostojewskiego. Ratunek od tego prawa widział on jedynie w twierdzeniu, że wolność woli jest darem nadprzyrodzonym, udzielonym nieśmiertelnej duszy człowieka. Kiedy zaś wiara w wolność woli również nie mogła ostać się przed prawem konieczności, które przenikało w ostatnie schronisko woli, wtedy pozostawał tylko jeden ratunek: wolność szaleństwa, obłędu.

Zdaje się, że stopień nienawiści i pogardliwej „*złoby*" Dostojewskiego do wszystkich przeciwników podstaw chrześcijaństwa historycznego nie da się objaśnić tylko negowaniem przez nich tego, co dla Dostojewskiego było najcenniejsze i najpotrzebniejsze. Drażniło go najbardziej co innego, mianowicie to, że w imię nauki głosili oni jako ideał i ubóstwiali tę „ciemną siłę, przyjmującą postać tarantuli", która swą okropnością paraliżowała wszystkie jego siły i od której on szukał ratunku jedynie w Chrystusie, „Którego ta siła pokonała".

Oni przyjęli radośnie swą bezwzględną niewolę, wyrzekli się tak łatwo swej twórczości, sami zbudowali dla siebie wieczne więzienie konieczności i rzeczywistości, odgrodzili siebie nieprzenikalnymi „kurtynami" od nieba, gwiazd i bezdennej otchłani własnego ducha.

Dostojewski potrzebował świadomości, że on wcale nie jest tylko atomem lub niczym wobec tej nieskończoności tajemniczych dzieł Bożych, lecz że ona nie jest wyższą od jego świadomości, ani piękniejszą od ideału piękna założonego w jego duszy, a zatem jest mu równa i spokrewnia go z nieskończonością bytu. Jemu zaś proponowano „wyniki naukowe" w rodzaju tych, że „fantazje są puste i szkodliwe", że „to, co nazywają wzniosłymi dążeniami, w normalnym biegu życia nic nie znaczy wobec dążenia każdego do własnej korzyści i w gruncie samo nie jest niczym innym jak dążeniem do

korzyści" *(Co robić?)*. Zamiast ideału piękna, zamiast „wielkiej i nieoszacowanej Istoty... Która jedna warta była nie mniej od całej przyrody i wszystkich jej praw, od całej ziemi, która, być może, właśnie była stworzona jedynie dlatego, ażeby ta Istota mogła się zjawić", Czernyszewski daje „apologię rzeczywistości w porównaniu z fantazją", próbuje udowodnić, „że dzieła sztuki nie wytrzymują porównania z żywą rzeczywistością".

Dostojewski czuje, że chaos logiczny podziemia oplątał go siecią sprzecznych konieczności. On jest głęboko przekonany i często powtarza, że prawa duszy ludzkiej są jeszcze nieznane. Czernyszewski zaś twierdzi, że „już została rozstrzygnięta kwestia o tym, jak zredukować wszystkie często niezgodne ze sobą czyny i uczucia ludzkie do jednej zasady tak, jak już zostały rozwiązane również wszystkie te kwestie etyczne i metafizyczne, w których wikłali się ludzie, zanim nie nastąpiło opracowanie nauk moralnych i metafizycznych według metody ściśle naukowej". Zasada ta wyraża się następującą formułą: „Kto ma prawo potępiać wnioski z faktu, jeżeli fakt istnieje? Twoja osoba w danych warunkach jest faktem, zaś twoje postępowanie jest koniecznym wnioskiem tego faktu, który natura rzeczy z niego wyprowadza. Ty za nie więc nie odpowiadasz, a potępiać je będzie głupstwem". Jak płytkie i niefilozoficzne było to rozumowanie Czernyszewskiego dowodzi fakt, że nie zauważył on nawet, iż 1° zarzut głupoty jest już potępianiem niewątpliwych wniosków z nie ulegającego wątpliwości faktu i że 2° właśnie potrzeba potępiania, czyli w ogóle oceny, a zatem również bardziej złożone jej formy w postaci sumienia, religii, ideału i estetyki są takim samym niewątpliwym faktem, uwarunkowanym daną rzeczywistością tak, jak owe zjawiska i czyny, które podlegają ocenie. Co się zaś tyczy praktycznej „bezużyteczności" takiej oceny, to przecież jest to tylko dopiero hipoteza, ów „ogólny bieg życia", jak się on przedstawia jego „realistycznemu" spojrzeniu.

Trzeba było posiadać jeszcze słabsze uzdolnienie do filozofii od tego, które cechowało Czernyszewskiego, żeby uwierzyć w te tak naiwne z punktu widzenia zarówno logicznego jak i psychologicznego „aksjomaty naukowe". A jednak, zdaje się, że Dostojewski nie wątpił, że są to autentyczne wnioski naukowe. Świadczy to, że zasada krytyczna, konieczność rozumnego uświadomienia sobie i ugruntowania nawet irracjonalnych potrzeb duszy zabiła w nim czystą niezmąconą wątpliwościami wiarę, która na nowo już ożyć nie mogła.

„Sprawa — pisał on — dotyczy palącej kwestii: czy można wierzyć będąc cywilizowanym, tzn. europejczykiem?... Czy można wierzyć we wszystko to, w co każe wierzyć prawosławie?" Lecz on

wiedział, że nawet po zwalczeniu „nauki" zdoła tym udowodnić jedynie konieczność wiary. Pytanie zaś: czy można poważnie i naprawdę wierzyć we wszystko to, w co każe wierzyć prawosławie, Dostojewski w ogóle pozostawił bez odpowiedzi.

„BELZEBUB MŚCI SIĘ"

Dla wyrażenia artystycznego przeżyć czysto religijnych i duchowych Dostojewskiemu brakuje zawsze siły wyrazu i realizmu swobodnie rozwiniętego przeżycia i doświadczenia osobistego. Nie był on częstym gościem w progach swego raju — jeżeli w ogóle gościł tam kiedykolwiek. Prawdopodobnie częściej zbliżał się on tylko stęskniony i zgłodniały do jego bram, oczekując daremnie, że błyśnie i dla niego choć jeden promyk odżywczej jasności, i to zdaje się było punktem szczytowym religijności Dostojewskiego. Być może niekiedy klęczał on nawet przed niemym dla niego obrazem (nierzadko wspomina w listach, że się modlił) w nadziei, że ożyje również dla niego ukryta tajemnica („zakryta przed mądrymi i wielkimi") i wytryśnie ze skały na jego spragnioną duszę strumień żywej wody. Lecz w męczącej, bezwyjściowej refleksji zwątpienia, które jest śmiercią wszelkiej religijności opartej tylko na ślepej wierze, powstawała w nim jedynie paląca nienawiść do biesów, które zatruły mu duszę i zagrodziły dostęp do raju. Stąd jego chorobliwa *„złoba"*, jego prawie mistyczna wrogość do przeciwników, — współmierne do tego jedynie ważnego i wyższego szczęścia, którego daremnie pragnęła jego dusza. Uparcie doszukiwał się on przyczyn współczesnego upadku duchowego w warunkach lokalnych, w fikcjach historycznych, przede wszystkim zaś w charakterze Zachodu, o którym wszystkie uznane przez Dostojewskiego powagi twierdziły zgodnie, że padł ofiarą papizmu i racjonalizmu katolickiego. I to była istotna przyczyna jego antykatolicyzmu.

„Śmieszny człowiek" ujrzał we śnie szczęście świętych w rajskich ogrodach. Lecz jego natura ludzka, zatruta tajemniczym „pierwiastkiem zła", nie potrafiła znieść tej czystości rajskiej. Kropla trucizny jego zmąciła źródła życia mieszkańców raju, napełniając ich tęsknotą za cierpieniem, smutkiem i walką. Dostojewski mimo namiętnej i głębokiej tęsknoty za niebem był jednocześnie pełen naturalnej miłości do tej biednej ziemi. Tego właśnie nie umiał on pogodzić: nie był w stanie zadowolić się niedoskonałym i ubogim życiem ziemskim, a jednocześnie nie mógł się zgodzić na ideał doskonałości, który pozostawiał niezaspokojonymi ważne, żywotne instynkty jego duszy. Chciał służyć dwu panom według wyznania

wiary Miti Karamazowa: „Idę za czartem, lecz jestem również Twym synem, o Panie".

Jego poglądy psychologiczne nie były naukowe, ani tym bardziej filozoficzne. Dostojewski sądził, że „ślepy instynkt", „tajemniczy głos wewnętrzny", „rozum serca", „idea-uczucie" są bardziej płodne niż wolne, jasne, obiektywne poznanie. Natchniona i porywająca moc tych ciemnych wieszczb duszy robiła na nim wrażenie bezpośredniej rzeczywistości. Stąd wierzył on w ich prawdę mistyczną więcej niż w normalne ludzkie pojmowanie i naukę. Wierzył on bardziej w myśli, które odczuwał, niż w te, które tylko rozumiał. Przyczyną tego był w nim brak myśli, które by ujmowały całkowicie jego uczucia, potrzeby i doświadczenia duchowe. Te „wieszcze" głosy intuicji irracjonalnej były wyrazem jego głębokich instynktów twórczości i religijności, zahamowanych niedobrowolną sugestią ze strony panującej a religijnej świadomości otoczenia. Nie potrafił on jednak przeciwstawić „rozumowi" panującemu — bogatszego, psychologicznie oświeconego i naukowo ugruntowanego poznania, lecz swoje eklektyczno-intuicyjne nadzieje i idee wykorzystał jedynie jako reakcję przeciw panującym dążeniom i dla głoszenia mętnie zarysowanej przyszłości odrodzonej w duchu i prawdzie.

TAJEMNICA RASKOLNIKOWA

Zbyt katastroficzne widzimy u niego przejścia. Natomiast procesów utajonych narastania podświadomego, prowadzących często do nieuzasadnionych na pozór wyładowań u niego prawie że nie dostrzegamy. Ucierpiały przez to jakże liczne u Dostojewskiego obrazy „nawróceń", odrodzenia się duchowego. Taką np. niespodzianką psychologiczną jest odrodzenie Raskolnikowa w *Zbrodni i karze*. Raskolnikow zbuntowany przeciw własnemu sumieniu chrześcijańskiemu w imię nowego nieznanego mu jeszcze sumienia zmartwychwstaje niejako w duchu i prawdzie Ewangelii, mimo że jego przeżycia wewnętrzne wcale takiego końca nie zapowiadają.

Ponieważ wskazałem na twierdzenie p. Żakiewicza, że „wolność (Raskolnikowa) ugięła się pod wyrzutami sumienia" jako na błąd, muszę teraz obronić mój własny pogląd, że Raskolnikow popełnia tu drugą, prawdziwą zbrodnię w jego pojęciu, mianowicie przyznanie się do winy, właśnie na skutek kary, jaką dla niego wymyślił Dostojewski. Karą tą jest właśnie „wyosobnienie się z ludzkiej społeczności", które p. Żakiewicz widzi doskonale, lecz widocznie poszedł tu za ogólnie przyjętym fałszywym poglądem, że Raskolnikow zrozumiał swą winę, uląkł się jej, bo tylko to prze-

cież mogłoby, spowodować wyrzuty sumienia. Tymczasem, jak to również przyznaje p. Żakiewicz i jak to jest jasne każdemu uważnemu czytelnikowi, Raskolnikow wcale nie odczuwa wyrzutów sumienia. Na odwrót, boi się, że się niczego nie boi, że nie ma w zbrodni nic strasznego i dlatego sam szuka skruchy jako jedynego ratunku dla siebie od straszliwego brzmienia wolności, którego bez religii on znieść nie potrafił.

Nie ulega wątpliwości, że jest to pierwszy komentarz Dostojewskiego do *Notatek z podziemia*. Dlatego byłoby niezgodne z całą naszą wiedzą o Dostojewskim przypuszczenie, że Raskolnikow jest antybohaterem Dostojewskiego-moralisty, jakim chce go już w tej powieści widzieć p. Żakiewicz.

Jak każdy człowiek, Raskolnikow dostrzega swoją własną winę najpierw w drugim człowieku — Soni, której wyrzuca nie występne w pojęciu ogólnoludzkim jej uprzednie życie, lecz ucieczkę od wolności do dobrych uczynków, które „popłacają". Że taka jest myśl Dostojewskiego, dowodzą osoby, którym powierza on sąd nad Raskolnikowem, skoro ten wyznaje, że w samym sobie nie znalazł on „kary", ponieważ nie znalazł „zbrodni". Są to: sędzia śledczy Porfiriusz i prostytutka Sonia Marmieładowa.

Pierwszy jest uosobnieniem dotychczasowej chrześcijańskiej moralności, opartej, według Dostojewskiego, na podłożu utylitarnym: „Dobro otrzymuje nagrodę, zbrodnia — karę". „Świętość popłaca". Nie trzeba dowodzić uważnemu czytelnikowi, że sympatie Dostojewskiego n i e s ą p o s t r o n i e t e j p o s t a c i. Dowód uboczny: Porfirij jest człowiekiem bardzo mądrym, a takimi cechami inteligencji i woli Dostojewski nigdy nie obdarza swoich bohaterów pozytywnych, według głębokiego spostrzeżenia A. Rogalskiego. Sam siebie Porfirij nazywa „c z ł o w i e k i e m s k o ń c z o n y m" i daje dowody, że nie tylko doskonale rozumie ale i ceni Raskolnikowa, lecz roztropność i wyrachowanie nie pozwoli mu nigdy go naśladować. Cnota Porfiriusza budzi w nas jeszcze większą zgrozę, niż zbrodnia Raskolnikowa.

„Przyjąć cierpienie i odkupić siebie przez nie — oto co potrzeba. Wtedy Bóg ci życia pośle" — mówi Sonia Marmieładowa prawie tymi samymi słowami co Porfiriusz. Oczywiście, że Dostojewski-moralista i z nią się nie zgadza. Odpowiada on przez usta Raskolnikowa: „A czyś nie postąpiła tak samo?... Targnęłaś się na s w o j e życie, straciłaś je ...że swoje (to nie stanowi różnicy). Mogłaś żyć duchem i rozumem... Oboje jesteśmy przeklęci, wspólnie też pójdziemy jedną drogą!"

Warto porównać jeszcze pokłon oddany „wielkiej grzesznicy", Soni, przez Raskolnikowa, z pokłonem, który oddaje starzec Zosyma

ojcobójcy Dymitrowi Karamazow w ostatniej powieści Dostojewskiego. Świętokradztwo graniczy tu z religią. Obaj bałwochwalcy oddają cześć nie tylko świętości najwyższego cierpienia ludzkiego, lecz również pozornej wolności, która może popchnąć człowieka do przyjęcia dobrowolnie cierpienia.

Jest tylko jedna rzecz w pojęciu Dostojewskiego równocenna z wolnością, na którą wolność można wymienić, a tą jest miłość. Ona to zmusza Raskolnikowa „splamić się" przyznaniem się do winy. Tu warto porównać gorzki wyrzut Dymitra Karamazowa: „Ach, po cóż splamiłem się wydając moją tajemnicę!" z nieco innym ubolewaniem Raskolnikowa. „O, gdybym był sam jeden, i nikt by mnie nie kochał, i ja bym sam nigdy nie kochał nikogo. Nie byłoby tego wszystkiego!

Otóż tą zbrodnią, którą Raskolnikow popełnia z miłości, było wydanie swej własnej świętości — wolności ostatecznej, Człowieka-Boga w sobie, na pośmiewisko czerni. Zbrodni popełnionej w stosunku do świętości chrześcijańskiej, własnego sumienia, Raskolnikow nigdy nie uznał, bo sumienia chrześcijańskiego nigdy w nim nie było.

Na tym nie tyle się kończy, co urywa tragedia, gdyż prawdziwego końca lub rozwiązania nie ma wcale. To, co następuje, jest do takiego stopnia sztuczne i tak niezręcznie przyklejone do całości, że samo przez się odpada jak maska z żywej twarzy. Ma się rozumieć Raskolnikow znów „pokutuje", „raptem coś go jak gdyby porwało i jakby rzuciło do nóg Soni", on płacze znowu, obejmuje jej kolana i „zmartwychwstaje". Patetyczny okrzyk Dostojewskiego: „Wskrzesiła ich miłość" — wcale nie przypomina „triumfalnego" dzwonu lub trąby oznajmującej zwycięstwo, lecz jest to charakterystyczne uparte twierdzenie człowieka, który sam nie jest przekonany o prawdziwości tego, co mówi. Zresztą nie trudno o tym się przekonać, jeżeli się zważy, że problemu poruszonego w *Zbrodni i karze* Dostojewski nigdy już nie przestanie analizować, jak to świetnie wykazał również p. Żakiewicz. We wszystkich następnych powieściach będzie on stale powracał do niego. Od Napoleona-Raskolnikowa z jego dewizą „wszystko wolno", przez *Młodzika* z jego „potęgą i osamotnieniem", przez Stawrogina, który znajduje „jednakową rozkosz w obu biegunach, w zbrodniczości i świętości", przez Kiriłowa, który pierwszy wymówi imię bóstwa tej nowej religii: „Człowiek-Bóg", i odkryje „główny przymiot swego bóstwa" — „samowolę", do Iwana Karamazowa, któremu raskolnikowskie „wszystko wolno" objawi się jako r e l i g i j n e znaczenie wolności ostatecznej, obojętnej na dobro i zło. „Wystarczy tylko zniszczyć w człowieku pojęcie Boga". Przez pychę czło-

wiek sam dojdzie do pewności, że jest bogiem. A bogu wszystko wolno.

Wygląda to na dowód przez sprowadzenie do absurdu. Pamiętajmy jednak, że Iwan Karamazow, ten powiernik szatana, czuje w sobie świadomą bliskość do świętego starca Zosymy, większą nawet niż ta, którą odczuwa „czysty cherubin" Alosza. Mimo to jest on dalszy od Boga, niż Raskolnikow, bo tamten tylko nie myśli o Bogu, Iwan natomiast „wierzy i drży", jak szatan. Chciałby on zniszczyć Boga Żywego. Jest to ostateczna możliwa granica rozdarcia wewnętrznego.

Był czas, kiedy Dostojewski sądził, że to rozdarcie przyszło z Zachodu i jest własnością wyłącznie wyższych kulturalnych warstw społeczeństwa. Zaś naród rosyjski *(„narod-bogonosiec")* zachowuje jedność oblicza Chrystusowego dzięki „łasce" ducha wschodniego. „Naród rosyjski — mówi on — jest cały w prawosławiu. Nie ma w nim nic więcej i nic on nie posiada, lecz i nie potrzeba, gdyż prawosławie jest wszystkim". W tym przekonaniu znajdował Dostojewski chwilową ulgę w swych wątpliwościach i wahaniach.

Jednak od czasu do czasu nie mógł on nie spotykać typów takich, jak bandyta Orłow, którego opisał w swych *Wspomnieniach z Martwego Domu.* Nie było wątpliwości, że to — człowiek rosyjski, że ta moc straszliwa wyszła z najgłębszego wnętrza żywiołu rosyjskiego. O żadnych wpływach tu nie mogło być mowy. Ubolewając nad tym, że najlepsza i najmocniejsza część ludu rosyjskiego ginie w ścianach Martwego Domu, nie wiadomo z czyjej winy, Dostojewski dochodzi do przekonania, które wyraża w liście do pewnej osoby: „Dwoistość jest cechą właściwą naturze ludzkiej w ogóle... Pani jest mi pokrewna, ponieważ d w o i s t o ś ć u Pani dokładnie taka sama, jak i we mnie, i przez całe życie we mnie była. Jest to wielka męka, lecz jednocześnie również wielka rozkosz".

A więc to w samym Dostojewskim, jak w Raskolnikowie, Wiersiłowie, Stawroginie, Iwanie Karamazowie — walczą ze sobą w śmiertelnym pojedynku dwa sobowtóry. Nihilista Wiersiłow rozszczepia na dwie połowy największą świętość prawosławną: cały, nierozdwojony Obraz Chrystusa, symbol wiary Dostojewskiego w jedność prawosławną narodu rosyjskiego, której się czepiał rozpaczliwie. To właśnie siebie samego Dostojewski wyrażał, oskarżał i usprawiedliwiał w swych głównych bohaterach tej strasznej, a jednak słodkiej dwoistości. Słodkiej, bo naturalnej dla duszy rosyjskiej. Pod koniec życia Dostojewski częściowo uświadomi to sobie, bo oto co napisze w jednym ze swych listów przedśmiertnych:

„Rozdwojenie całe życie tkwiło we mnie. Zawsze też tkwiła w tym tajemnica i sam dziwiłem się tysiące razy tej właściwości człowieka (j a k m i s i ę z d a j e, c z ł o w i e k a r o s y j s k i e g o w s z c z e g ó l n o ś c i), że potrafi on pielęgnować w duszy swej najwyższe ideały równocześnie z największą podłością — a wszystko to zupełnie szczerze. Kwestia tylko, czy to jest szerokość natury, właściwa Rosjaninowi, czy też po prostu jest to podłość?"

REMANENT DYSKUSYJNY

Typ człowieka wyższego, wyjątkowego oraz jego psychologia zawsze ciekawiły Dostojewskiego, być może wskutek chorobliwego przekonania o własnej wielkości, zaczynając od owej chwili, kiedy to jeszcze wstydliwie, lecz gorączkowo myślał on o pochwałach otrzymanych w kółku Bielińskiego: „Czyżbym naprawdę był tak wielki?" „Zasłużę, postaram się zostać tak pięknym, jak oni. Pozostanę »wiernym«! O, jak jestem lekkomyślny, i gdyby Bieliński wiedział, jakie są we mnie. podłe i brzydkie rzeczy". A więc już wtedy, w dwudziestym trzecim roku życia, zmagały się w nim „rzeczy podłe i brzydkie" z najgorętszym i całkowitym oddaniem „wszystkiemu, co piękne i wzniosłe". Nie darmo pierwsze swe utwory Dostojewski nazywa spowiedziami, a siebie samego — marzycielem.

Lecz cóż to tak raptownie przypięło skrzydła Dostojewskiemu? Czy możemy przypuścić, że to „piękne i wzniosłe" było mu dotychczas nieznane, a teraz porwało go swym urokiem? Sam Dostojewski by się uśmiał z tak niepsychologicznego przypuszczenia. Tylko uznanie j e g o wielkości uczyniło tych ludzi „pięknymi" (najwyższa ocena Dostojewskiego) w jego oczach.

Stąd największe „manko" w syntezie p. Żakiewicza stanowi przypuszczenie, że Dostojewski był zdolny poświęcić swoją własną osobę, swój egotyzm dla jakiej bądź idei. Wszelkie przykrawanie go na Madejowym łożu jakiej bądź ideologii z góry należy uważać za chybione. I oto jest błąd wszystkich na ogół prac krytycznych o Dostojewskim. Ustrzec się tego błędu nadzwyczaj trudno z przyczyny chaosu ideologicznego jego utworów. Błąd powstaje najczęściej w ten sposób, że z prawdziwości wniosku, o którym skąd inąd jest wiadomo, że jest prawdziwy, wnioskuje się o prawdziwości przesłanek prowadzących do tego samego wniosku, co w sposób wołający o pomstę do nieba narusza jedną z podstawowych zasad logiki. Z chaosu bowiem i absurdu, jak głosi ta zasada, można wywnioskować wszystko, co się komu żywnie podoba.

Na pochwałę p. Żakiewicza należy stwierdzić, że jego „manko" mogło być znacznie większe, gdyby nie gruntowna znajomość tematu, która pozwoliła mu związać ideę przewodnią z życiem, a więc i z osobą Dostojewskiego, co z kolei dało mu możność wnosić poprawki prawie do wszystkich fałszywych przesłanek w swoim rozumowaniu. Właśnie tym przewyższył on niektórych wybitnych krytyków, np. Ryszarda Przybylskiego, któremu „ideologia", chociaż nie przeszkodziła dojść do prawdziwego wniosku, podyktowała jednak szereg fałszywych przesłanek, np. o rzekomej polemice Dostojewskiego z Gogolem i Hercenem, co wcale nie odpowiada ówczesnym możliwościom Dostojewskiego (*Zbudzenie Endymiona).*

Dostojewski płaczący nad biedą wymyślonych przez siebie postaci, a jednocześnie przekonany, że człowiek z natury swej cieszy się z cudzego nieszczęścia, Dostojewski zdolny do największych poświęceń (zaraz po powrocie z Syberii skazuje siebie na dobrowolne wygnanie za granicę za długi zmarłego brata) — i przekonany, że ludzie z natury swej nie są zdolni kochać swych bliźnich — w tym rozdwojeniu, w tej irracjonalnej sprzeczności musiało już upłynąć jego dzieciństwo i lata chłopięce, gdyż prawie wszystkie postacie dzieci stworzone przez jego wyobraźnię przyglądają się życiu, jak Nietoczka, z „dziecinną ciekawością, lecz z przedwczesną surową zadumą". Przedwczesne uświadomienie sobie swej wyższości nad otoczeniem, brak kontaktu życiowego z tym otoczeniem i wyobcowanie się z niego, a stąd fantastycznie wybujałe poczucie, że się jest niepotrzebnym. W stosunku „marzyciela" do siebie samego, tak jak on występuje w obrazach z *Białych nocy,* w postaci Ordynowa z *Gospodyni,* Nietoczki Niezwanowoj, a już po katordze — w człowieku z podziemia i in. — lub dokładniej w stosunku Dostojewskiego do tych postaci — widzimy pewną dwoistość. Nie jest to niepewność, ani wahanie, jeśli chodzi o ocenę. Dostojewski kocha czule i entuzjastycznie te swoje obrazy. Nie zamieniłby on ich fantastycznych stanów na żadną wartość pozytywną, a jednak jest z nich jak gdyby niezadowolony. Były w nich jakieś niuansy, które go zmuszały do szukania wyzwolenia się od nich. On jakby ukrywa wstydliwie w cieniu swoje najgłębsze zamiłowania i jednocześnie jest dumnie przekonany o ich wyższości, oryginalności i pięknie. Jest to również jedna z chorobliwych sprzeczności w charakterze Dostojewskiego. Wyraziła się ona w jego twórczości jako przekonanie, że humor, wywołujący współczucie do wyszydzonego piękna, jest jednym z głównych środków dodatniej twórczości artystycznej. Właśnie dlatego tak podkreśla on ekscentryczne, śmieszne strony marzyciela i prawie

zupełnie nie pokazuje, jak z tych fascynujących fantazji powstają nowe wartości.

Dostojewski nigdy prawie nie maluje niskości, codzienności i nicości życia ludzkiego. Jego „poniżeni i obrażeni", ubodzy i strąceni na dno upodlenia ciekawią go bynajmniej nie swoim losem lub kondycją życiową, jak sądzą „ideolodzy", lecz osobliwością, indywidualnością i często ekscentrycznością swych komplikacji i wahań duchowych. Maluje on życie tylko uduchowione. Już tylko dla tej jednej rzeczy nie można go uważać za odtwórcę życia. Właśnie tu jest on mistyfikatorem, nawet jako psycholog, bo opisując kąty, lochy i poddasza, czyni to nie dla nich samych, nie dla „piętnowania" ani dla poznawania. Pociągają go nie kąty same przez się i nie każde kąty — i w tym różni się jego metoda od czystego realizmu — lecz tylko takie, do których, jak mówi, „jak gdyby nie zagląda to samo słońce, które świeci dla wszystkich mieszkańców Petersburga, lecz zagląda [słońce] jakieś inne, nowe, jak gdyby specjalnie obstalowane dla tych kątów i oświeca wszystko innym, osobliwym światłem. W kątach tych płynie jak gdyby całkiem inne życie, niepodobne do tego, które kipi dookoła nas, lecz takie, które może być za siedmiu górami w nieznanym królestwie, nie zaś u nas, w naszych śmiertelnie poważnych czasach". Nie zważając ani na swoją ludowość (*narodniczestwo)*, ani pokorę chrześcijańską, o której rozprawiał nieraz, Dostojewski do końca życia, kubek w kubek jak Raskolnikow, rozszczepiał ludzkość na dwie niezależne i z konieczności antagonistyczne połowy. Nie przyjmował on jedynie prawdziwej chrześcijańskiej zasady, która obejmuje zgodnie całą mozaikę ludzkich sił, zdolności, stopni osiągniętej doskonałości duchowej i naturalny, stopniowy wzrost tej ostatniej umożliwiający wyodrębnianie i uwydatnianie wszystkich odcieni, przejść i ogniw łączących „niższe" z „jedynym", genialnym.

Naturalna gradacja rozwoju wyklucza całkowicie artystyczną zarozumiałość, która wraz z Schopenhauerem i Nietzschem wyrokuje, że ludzkość istnieje tylko po to, ażeby wydać pięciu — sześciu geniuszy. Lecz również wyklucza ona wszystkie ideały powszechnej utopijnej równości.

Taki również był stosunek Dostojewskiego do ubóstwionego przezeń narodu rosyjskiego. Pociągały go w narodzie przede wszystkim owe kwiaty duchowe, owe potężne, przez wieki całe wykarmione drzewa, które wyrastały na jego gruncie religijnym, tak dziwnie kontrastujące z jałową i głuchą pustynią jego drzemiącego życia. Uosobieniem narodu byli dla Dostojewskiego pielgrzymi, *jurodiwyje,* starcy i święci, tudzież wierzenia religijne. I on często

jakby zapomniał, że przepaść duchowa między tymi „geniuszami ducha" i całym narodem jest wcale nie mniejsza, niż między ludem a inteligencją. Brak zmysłu rzeczywistości nie pozwolił mu odtworzyć wiernie tych umiłowanych przez siebie obrazów. „W jego twórczości nie ma nic epickiego" — mówi Bierdiajew. Stąd nic nie możemy dowiedzieć się od niego o religijności rosyjskiej. Jego całkiem obce tradycyjnemu prawosławiu liberalne koncepcje religijne znalazły wprawdzie zwolenników wśród zeuropeizowanej inteligencji rosyjskiej na emigracji, jednak w samej Rosji nie przyjęły się, gdyż nie były nawet prawdziwie religijnymi, lecz, jak trafnie określił Konstanty Leontiew, były one „próbą zastąpienia żywej pełni chrześcijaństwa przez ogólne formuły moralności oderwanej, przykrytej chrześcijańską nazwą bez chrześcijańskiej treści".

Lecz wyższy typ — najdoskonalsi przedstawiciele ludzkości współczesnej — realizują się w twórczości Dostojewskiego w dwóch kierunkach. Dotyczy to jego twórczości dojrzałej, po odbyciu katorgi, kiedy jego wyobraźnię zaczął interesować wielki upadek współczesny i w umyśle rozpoczęła się praca nad szukaniem wyjścia i ratunku. Większość przedstawicieli typu wyższego miała właśnie wyrażać obraz tego upadku i degeneracji. Jednocześnie rośnie w nim samym tęsknota za ukojeniem w Chrystusie, z której wzrostem wzrastała w duszy artysty potrzeba przybliżenia do siebie niejasnych konturów, cieni majaczących w oddali — zbawionych — ażeby naocznie przekonać się o ich rzeczywistej możliwości. Ale oprócz tego Dostojewski-artysta potrzebował jeszcze istoty nieskończenie doskonałej nie tylko jako przedmiotu wiary i kultu, lecz także jako pierwowzoru dla swej twórczości artystycznej. Stąd marzy on o napisaniu książki o Jezusie Chrystusie, Jest to potrzeba każdej natury artystycznej i religijnej. Każda ż y w a roślina pnie się ku słońcu. Tragedią Dostojewskiego było to, że całe życie męczyło go pytanie o istnieniu doskonałości Piękna i prowadzących do niego drogach, których poznanie uniemożliwiły mu warunki zewnętrzne.

Dostojewski odczuwał i wierzył, że poza Chrystusem nie ma życia — lecz że Chrystus jest również „Drogą" i „Prawdą", o tym on albo nie wiedział, albo w to wątpił. Tu właśnie mamy punkt węzłowy jego rozdarcia wewnętrznego, którego tragizm polega na zagrożeniu życia przez brak prawdy. *Credo quia absurdum.* Świadomość absurdu nieuchronnie podkopuje wiarę. I Dostojewski słusznie uważał, że udało mu się osiągnąć ostateczną granicę negacji: jego ateiści i nieprzyjaciele Boga skierowywali ostrze swej krytyki nie tylko przeciw logicznym podstawom wiary, lecz również przeciwko jej ostatecznym korzeniom duchowym, psychologicznym; podobnie jak Raskolnikow powstał nie przeciw tym lub innym podstawom

dotychczasowego sumienia, lecz poczuł niewyraźnie w sobie powstawanie zupełnie nowych wartości, całkiem nowej treści sumienia.

Fakt ten potwierdza prawdziwość najważniejszego twierdzenia p. Żakiewicza, że Dostojewskiemu całkiem obce było chrześcijańskie pojęcie łaski, mimo że sam termin „łaska" był mu nie tylko znany, lecz i używany przez niego w sensie oczywiście wieloznacznym.

Portret psychologiczny Dostojewskiego byłby nie zakończony i daleki od prawdy bez tych rysów istotnej i niekiedy zdumiewającej ograniczoności i skrępowania jego ducha, ideałów i poglądów przez prawdziwą wierność zupełnie fałszywym poglądom, będącym przedmiotem jego żarliwej wiary. Gdybyż choć był prawdziwym „poszukiwaczem Boga" w znaczeniu, jakie ta nazwa posiada w języku rosyjskim. Czytałby wtedy Ewangelię tak, jak turysta zagubiony w wielkim mieście czyta przewodnik i na pewno odnalazłby prawdę, jak znalazł ją genialny jego uczeń, Sołowiew. Lecz on boi się czytać Biblię, którą emfatycznie chwali, bo wprzód uwierzył w wątpliwości wysuwane przeciw tej Księdze. Boi się, że napotka tam potwierdzenie słyszanych zarzutów, które zabiją w nim resztki wiary w tę jego świętość, w którą on pragnie wierzyć za wszelką cenę i mimo wszystko. Oczywiście nie uważam za „czytanie" wertowania przez niego Ewangelii lub *Księgi Hioba* w celach czysto literackich. Jego pojęcia o Chrystusie żadną miarą nie dadzą się pogodzić ze znajomością chociażby jednego z czterech Ewangelistów.

Nic więc dziwnego, że nie pokazał on nigdzie Obrazu Chrystusa, który go fascynował. Chrystus Dostojewskiego — to stary, niezmienny, tradycyjny, bizantyński rysunek: jest On dziwnie zamyślony i uśmiecha się łagodnie. Dostojewski nie wzbogacił Go ani jednym nowym, oryginalnym i artystycznie cennym rysem, jak to czynili wszyscy mistrzowie twórczości religijnej, którzy czasem mimo woli, nieświadomie i niepostrzeżenie dla siebie samych ożywiali ten Obraz blaskiem promieniującym z ich duszy.

Dostojewski nie był przewodnikiem ku prawdzie, lecz jedynie męczennikiem i prorokiem jej konieczności i niemożności tworzenia bez niej.

Ks. Tomasz Podziawo MIC

STANISŁAW ŁOŚ

ZMIERZCH I PRZEDŚWIT

W dniu 17 stycznia roku 395 zmarł cesarz Teodozjusz Wielki.

W parę miesięcy później otrzymał święcenia biskupie niejaki Aurelius Augustinus rodem z afrykańskiej mieściny Tagasty. Niebawem też objął stolicę biskupią w również afrykańskim mieście Hipponie (*Hippo Regius*) [1].

W dniu 31 grudnia roku 406 kilka plemion germańskich, a wśród nich Wandalowie i połączony z nimi irański lud Alanów, przeszło po lodzie przez zamarznięty Ren na ziemie zachodnio-rzymskiego Cesarstwa.

W sierpniu roku 410 król Wizygotów Alaryk zajął i zrabował Rzym.

W roku 429 król Wandalów-Asdingów, Genzeryk [2], przeprawił się z całym swym ludem z Hiszpanii do Afryki i w przeciągu kilku miesięcy zajął (z wyjątkiem na razie Kartaginy) najważniejsze jej połacie.[3]

W dniu 28 sierpnia roku 430 zmarł w oblężonej przez Wandalów Hipponie jej biskup, św. Augustyn, przeżywszy lat 76.

*
* *

Cesarz Teodozjusz zmarł w majestacie słonecznego zachodu. Opłakały go lutnie urzędowych poetów; odprowadziła w zaświaty wiara rzymskiego Kościoła, że ten jego opiekun otrzyma z rąk Chrystusa koronę niewiędnących wawrzynów.

Nieletnim synom zostawiał olbrzymie państwo. Wszystko, co żyło w jego granicach, korzyło się przed majestatem rzymskiego Cesarza. Służyli mu książęta licznych plemion germańskich, dra-

---

1 Używamy żeńskiej formy tej nazwy jako powszechnie w Polsce przyjętej.

2 Tak go będziemy nazywać, gdyż imię to w tej formie stało się dobrem powszechnym.

3 Chodzi oczywiście o dawną prowincję rzymską w północnej Afryce.

pieżne wilki przemienione pod żelazną ręką Teodozjusza w posłuszne psy owczarskie.

Nakazana augustowym testamentem polityka defensywy święciła raz jeszcze tryumf; proroctwa zapewniały, że Rzym dostoi do wypełnienia się czasów. Imperium, choć administracyjnie podzielone na dwie dzielnice, pozostać miało w jedności, pozostawał nawet jeden cesarz, tylko w dwu osobach. Spójnię państwa upatrywał Teodozjusz w religii chrześcijańskiej, w jej postaci rzymsko-katolickiej. Pojęcia Rzymianin i katolik zlewały się. Heretykami pozostawali jedynie barbarzyńscy Germanie uważani za przychodniów, którzy, gdy skończy się ich służba, odejdą, skąd nieproszeni przyszli.

Spajając państwo więzią jednej dla wszystkich religii Teodozjusz działał pod nakazem szczerej wiary. Cesarz był także pasterzem, „biskupem od spraw zewnętrznych". Prawdę poznaną przez siebie obwieszczał ludowi. Pasterski obowiązek zlewał się w mniemaniu Teodozjusza z nakazem politycznego rozumu.

Zbiorowisko ludzkie, objęte nazwą Rzymian, potrzebowało czegoś więcej niż wspólnej nazwy, jakiejś więzi duchowej, która by łączyła grupy ludzkie rozsiane od Atlantyku po Tygrys, budziła w nich poczucie współuczestnictwa w dobrej i złej doli, obowiązku niesienia sobie wzajemnej pomocy.

Takiej więzi w ogromnym państwie brakło. Powstało z podbojów, ludzie się do niego przyzwyczaili, przyjęli z jego rąk niejedno dobrodziejstwo, przede wszystkim dobrodziejstwo rzymskiego pokoju. Ten jednak z każdym dniem odchodził w przeszłość. Obywatele siłą przyzwyczajenia wyrobili w sobie patriotyzm bierny, na czynny nie znalazło się w ich sercach miejsca. W oczach prawa byli zespołem obywateli Rzymu *Civitas Romana*. W obliczu rzeczywistości byli masą poddanych cesarza. Z cesarzem wyjątkowo tylko mogła ich łączyć ściślejsza więź. Imperium nie zdobyło się nigdy na wytworzenie dynastii, do której poddani mogliby się, bodaj siłą przyzwyczajenia, przywiązać. Cesarza wybierało wojsko, a pozostał nim póki go znowu wojsko nie obaliło. Często trudno się było rozeznać, kto jest cesarzem prawowitym, a kto przywłaszczycielem. W oczach ludności wybraniec wojska, uważanego od pokoleń za obce ciało, jest tym, w którego imieniu wybierano podatki, w pojęciu poddanych zawsze nadmierne, a na potrzeby państwa nigdy nie wystarczające. Więź podatkowa rzadko kiedy rodzi serdeczniejsze uczucia. Państwo i cesarza, który był wcieleniem państwa, uważano za ciężar. Starano się jak najmniej z niego dźwigać. Nie znaczy to, by ludzie żyjący w granicach Imperium nie mieli żadnej ojczyzny. Każdy z ówczesnych „Rzymian" miał swoją

i kochał ją gorąco. Ale każdy miał inną; ojczyzną było rodzinne miasteczko i przynależny doń okręg. Miasteczko takie było w przeszłości państwem suwerennym; obecnie niezależność tę dotkliwie ograniczono przez „majestat" Rzymu, ale zdawano sobie sprawę z tego, że byle to narzucone z zewnątrz ograniczenie znikło, niepodległość partykularnej ojczyzny powróci niejako sama z siebie. Całe dzieje średniowiecznej Italii są dowodem żywotności śródziemnomorskiej *civitas*.

Nadzieje Teodozjusza, że katolicyzm stanie się spójnią łączącą poddanych na płaszczyźnie wyższej niż partykularna *Civitas*, nie ziściły się. Jednolitość wyznaniowa nie dała się narzucić cesarskim rozkazem. Kościół rzymski nie odtrącał wprawdzie pomocy państwa, zdawał sobie jednak sprawę, że musi rząd dusz zdobyć przez wytrwałą i żmudną pracę misjonarską i że nieprędko pokona różnice wyznaniowe, jak manicheizm, liczne sekty w łonie samego chrześcijaństwa i wreszcie szczątki zamierającego politeizmu. Jego największym skupiskiem był Rzym, choć będący siedzibą papiestwa, a głównym przybytkiem Senat. Rody historyczne lub uważające się za takie siłą tradycji lub przez snobizm trzymały się pogaństwa. Że zaś ludność małych prowincjonalnych miasteczek skupiała się coraz bardziej wokół lokalnych biskupów (nie zawsze katolickich), więź łącząca te miasteczka z Rzymem rozluźniała się coraz bardziej. Tak było i w Afryce Północnej, rodzinnej dzielnicy św. Augustyna.

W dziedzinie wyznaniowej wola i prawna wszechmoc cesarza okazały się mało skuteczne. Słabymi też okażą się i w dziedzinie spraw czysto świeckich.

O cesarskiej wszechmocy mówią teksty ustawodawcze i wszelkie urzędowe i półurzędowe wypowiedzi; o cesarskiej słabości mówią fakty dziejowe. Cesarza w tym schyłkowym państwie rzymskim możemy porównać do mózgu pozbawionego możności przekazania swej woli nerwom i mięśniom. Mali następcy wielkiego Teodozjusza nie mieli nawet własnych mózgów.

Aparatem, dzięki któremu wola cesarska, zstępująca w dół, mogła dotrzeć do masy, była biurokracja i wojsko.

Zespół urzędniczy liczny — i jak się orientujemy — nieźle płatny, uzupełniał swoje dochody w sposób który nazwiemy półlegalnym. Nie uznawały tego sposobu ustawy; uznawał silniejszy od ustaw zwyczaj, który ujął korupcję w taryfy, co uważać można za dobrodziejstwo dla poddanych. Św. Augustyn wychwala niezwykłe cnoty jednego ze swych przyjaciół, który na wysokim urzędzie sędziowskim nie przyjmował podarków. W praktyce można było w tym schyłkowym Rzymie wykupić się od wszystkiego, nawet od służby

wojskowej, którą sam cesarz zamieniał na podatek. W wyniku tego armia — olbrzymia w teorii — w praktyce nie istniała prawie wcale. Światowe imperium wystawiało z największym trudem wojska liczące kilkanaście tysięcy żołnierzy.

Sposób pobierania podatków był powolny, dokuczliwy i mało wydatny. Ludność płaciła dużo; do skarbu wpływało niewiele. Poddani cesarscy, gdy ciężar podatkowy rósł nad miarę — wchodzili w różne układy z poborcami. To umożliwiało życie jednym i drugim. Opór czynny stawiano rzadko, tym częstszy i skuteczniejszy był opór bierny, cichy spisek, w którym uczestniczyli wszyscy. Cesarz był wobec niego bezsilny; mógł co najwyżej — i często to czynił — złorzeczyć swym najwierniejszym sługom. Nie będąc panem aparatu urzędniczego, nie jest cesarz panem i wojska. Odnosi się to oczywiście tylko do cesarzy „cywilnych", tj. nie będących wodzami, ale bezpośredni następcy Teodozjusza są właśnie takimi przez dwa pokolenia.

Zachodni cesarz nie rezyduje w „stolicy świata". Położenie Rzymu uznano za nie dość bezpieczne. Cesarz przebywa w Mediolanie lub w Rawennie, bo ... stamtąd łatwiejsza ucieczka na morze. Ale i w tej bezpiecznej rezydencji jest cesarz bezsilny wobec swego *magistra militum,* naczelnego dowódcy tych wojsk, które jeszcze noszą nazwę rzymskich.

Magistrem bywa Frank lub Wandal, przystrojony w wspaniały tytuł patrycjusza. Potomkom rodów senatorskich prawo nie pozwala pokazywać się w obozie. Szeregowi i niżsi dowódcy to bez wyjątku barbarzyńcy; poczesne miejsce zajmują Hunowie.

Dowódcy rzymskich formacji stojących po prowincjach — *duces* i *comites* — z reguły nienawidzą naczelnego magistra. Buntują się też, ilekroć im się wydaje, że mogą zaryzykować. Zbyt uciążliwych magistrów usuwa cesarz, czasem ręką kata, czasem nawet własną. Lecz cesarz używający sztyletu nie może liczyć na miłość poddanych. Ci zamawiają co prawda u mistrzów retoryki nieprzebraną ilość panegiryków ku jego czci. Św. Augustyn, który sam taki panegiryk układał, zapewnia nas, że była to „drętwa mowa" (rzecz jak widzimy starsza jest od nazwy).

Większym niż wojska państwowe zaufaniem cieszą się książęta plemion germańskich. Plemiona te to wędrowcy, lecz nie koczownicy. Są to już zjadacze chleba i tym się różnią od Hunów. Na razie jednak nie umieją sami chleba wyorać; muszą go od kogoś dostać, potrzebują intendentury. Stąd ich wieczny niepokój, przechodzenie z jednej prowincji i z jednej służby do drugiej, i zmiany w stosunku do cesarstwa, zależnie od tego, czy cesarz jest hojny lub skąpy w zapewnieniu dostaw. Germanie ci nie są to Praniemcy. Wyszli

ze Skandynawii i dotarli do wybrzeży Morza Czarnego a nawet do Krymu. Rolę historyczną, znaczną lecz krótkotrwałą, odegrają Gotowie i bliscy ich pobratymcy, choć zawsze z nimi wojujący — Wandale. Na ukraińskim czarnoziemiu nie nauczyli się rolnictwa. Zastali tam jakąś ludność osiadłą i nawarstwili się nad nią jako żyjąca z danin wojownicza arystokracja. Taką też pragnęli pozostać w stosunku do rolniczej ludności cesarstwa. Wandalowie sprzymierzyli się w stepach z irańskim ludem Alanów i dzielili z nim odtąd dobrą, a częściej złą dolę.

Cała znana historia Wandalów to dzieje nieustannej ucieczki przed Gotami. Zaprowadziła ich ona poprzez ziemie dzisiejszych Węgier, Polski, Niemiec, Francji, aż do Hiszpanii, a stamtąd do słonecznej Afryki. Tam dopiero znaleźli ziemię chlebną.

Lecz o ile stosunek Gotów do państwa rzymskiego podlegał nieustannym zmianom, o ile ich królowie z wrogów cesarstwa stawali się jego podporą i opiekunami i dążyli jedynie do tego, by znaleźć u Rzymian służbę niegłodną, o tyle postawa Wandalów, zwłaszcza największego z ich królów, Genzeryka pozostała niezmiennie wroga. Genzerykowi dajemy imię, pod którym jest powszechnie znany. Teksty nazywają go *Geis* (albo *Gais*) — *Erich*, co przy pewnej dobrej woli i odrobinie wyobraźni może oznaczać coś w rodzaju „Bogaty w kozy", albo „Władca kóz". Był on niezupełnie prawym synem króla Godegisela i jakiejś niewiasty niskiego stanu, ponoć nawet nie Wandalki. Ale legalny czy nielegalny, był Genzeryk zawsze królewiczem. Lud uznał go bez trudu za swego władcę, gdy w roku 428 zabrakło innych potomków rodu Asdingów. To samo uczynili Alanowie. Oba te ludy wyznawały chrześcijaństwo, ale w jego postaci ariańskiej, co w przyszłości zaciążyło złowrogo na ich losie. Afrykańscy „Rzymianie" dadzą się podbić, lecz nie uznają tych heretyków za rodaków.

Genzeryk umysłem i śmiałością koncepcji przewyższał współczesnych sobie królów germańskich, nawet tak opiewanego przez niemiecką poezję Alaryka. Przejął wprawdzie od niego pomysł osadzenia germańskiego ludu w Afryce, lecz zmienił cele tej dalekiej wędrówki.

Alaryk narzucał Rzymowi swe służby. Zamierzał wpisać Gotycki plemienny trójkąt w koło rzymskiego cesarstwa. Genzeryk ma inne cele. Będzie cierpliwie lecz zajadle budował odrębne państwo, w niczym Rzymowi nie podlegające, i ten cel w końcu osiągnie. Jest przebiegłym realistą i przewrotnym cynikiem; nie natchnie żadnej poezji, nawet niemieckiej. Cywilizacja grecko-łacińska, majestat cesarzy, wielkie imię Romy nie imponują mu. Cesarstwo zachodnie jest słabe, więc nim gardzi i uważa je za swój łup. Liczy

się tylko z siłą, silniejszego się boi i stara się go przechytrzyć. Bał się zaś: na lądzie Wizygotów; na morzu floty bizantyńskiej. Układów dotrzymywał, gdy czuł się zbyt słaby, by je poniewierać. Dotrzymywał ich wtedy krzykliwie domagając się podziwu i zapłaty. Dla swego przywykłego do ukraińskich i węgierskich stepów ludu zdobył trawiasty step afrykański. Lecz nie zadowalały go bezmierne pastwiska. Było w nim coś z Wikinga. Ten król konnego narodu stworzył wielką flotę i zdobył panowanie w zachodnim basenie Morza Śródziemnego.

Przyziemny realista miał jednak swój mistycyzm; miał koncepcję bożego państwa na ziemi i po swojemu ją urzeczywistnił. W wolnych chwilach zajmował się teologią. Ideą przewodnią był mu tryumf arianizmu nad katolicyzmem, spleciony nierozerwalnie z panowaniem Wandalów nad wszystkim, co nazywało się rzymskie. Do tego celu dążył drogą prostą, jak droga pocisku. Wygnał i wywiózł z Afryki na zmurszałym okręcie wszystkich katolickich biskupów i zagrabił ziemie wszystkim rzymskim właścicielom. Ludność roboczą — ale to byli Berberowie lub Punijczycy — pozostawił na miejscu, by pracowała na nowych panów. Seksualną moralność swych poddanych uzdrowił, jeśli mamy dać wiarę kronikom, za jednym zamachem. Zlikwidował prostytucję nawet po miastach; postarał się o mężów dla nierządnic, by swych Wandalów uchronić od pokus pozamykał nie tylko lupanary, lecz i teatry, z którymi tak bezskutecznie walczył katolicki episkopat.

Zdaje się że te ostatnie jego poczynania nie o wiele go przeżyły. Gdy w pół roku po śmierci Genzeryka wylądują w Afryce wojska Justyniana, wnukowie wandalskich zdobywców nie tylko będą stroili się w szaty jedwabne i zlewali wonnościami; będą uczęszczać do cyrku, a nawet się kąpać .

Wróćmy jednak do oblężonej Hippony, gdzie 28 sierpnia r. 430 zmarł Augustyn. Nie stanął nigdy oko w oko ze stojącym pod murami miasta Genzerykiem, który tutaj dopiero napotkał na poważniejszą przeszkodę.

Bo choć Wandalowie — jak wszyscy barbarzyńcy — znaczyli szlak swego pochodu pożogą, mordem, gwałtem i grabieżą, ludność nie broniła się wcale, nie zerwała się choćby w odruchu rozpaczy. Rzekłbyś, że stado wilków wdarło się do owczarni. *Immensa pacis Romanae maiestas* rozbroiła poddanych psychicznie. Rzesza cierpiała w sposób wydający się nam potwornym, ale uważała, że prowadzenie wojny nie jest jej sprawą. Zapłaciła przecież cesarzowi podatek. Okropności wojny uważała za coś zgodnego z prawami przyrody. Rzeź, grabież i pożoga należały do rytuału wojny i nikt się im nie dziwił. Uważano też za rzecz zupełnie naturalną, że zwy-

ciężca będzie żądał podatków, które przedtem wybierał zwyciężony; chodziło tylko o to, by nie żądał więcej.

Taka była owczarnia, której cząstką zarządzał przez trzydzieści kilka lat Augustyn, jeden z największych łacińskich (tj. piszących po łacinie) Ojców Kościoła z którego obfitości czerpali wszyscy doktorowie katoliccy i większość heretyckich. Z narodowości — jeżeli pisząc o V wieku naszej ery wolno użyć tego wyrażenia — składała się owczarnia Augustyna z krzyżówki Berberów i Fenicjan. Ludzie wykształceńsi pisali po łacinie i mówili tym jezykiem „na zewnątrz": w szkole, w kościele i w urzędzie. W domu zaś, czasem nawet między sobą, a w każdym razie z ludem mówili lokalnym narzeczem.

Nie łatwo jest pisać o świętym Augustynie. Poświęciło mu wiele prac tylu znakomitych mężów (*tot clara ingenia*), że trudno uniknąć powtarzań. Trudno też nie popaść w teologizowanie lub hagiografię, choć Augustyn nie pozwolił nigdy, by koło jego osoby powstała legenda cudotwórcy i pragnął pozostać człowiekiem mieszczańskiego pochodzenia, który w swych początkach marzył o tym, co byśmy nazwali karierą uniwersytecką, później zaś nie pragnął niczego więcej, jak godnie spełniać obowiązki nałożone nań przez łaskę Bożą i miłość ludzką.

Drogi, którymi Opatrzność doprowadziła gorejącą jego duszę do wielkiej świętości, opisał w swych *Wyznaniach*. Nie naszym zadaniem jest ponownie wykreślić jej przebieg. Umieśćmy Augustyna na tle spraw ziemskich, na tle wydarzeń, które się koło niego rozgrywały, a od których rozmyślnie się odsunął. Nie wiadomo skąd mu się wzięło owo *gentilicium* — *Aurelius*. Przypuszcza się, że przybrał je na cześć Św. Ambrożego (*Aurelius Ambrosius*), który go przyjął na łono Kościoła, więc stał się jak gdyby jego patronem. Ale *gentilicium* to przysługiwało i wcześniejszemu dobroczyńcy i protektorowi Augustyna. Był nim prefekt Rzymu, Symmachus, manichejczyk i gadatliwy a nudny obrońca ginącego pogaństwa.

Nie jest to szczegół ważny, bo od czasów cesarza Karakalli (samozwańczy Markus Aurelius Antoninus, który nieproszony wtłoczył swym poddanym rzymskie obywatelstwo), łatwiej było o Aureliusza, niż o muchę. Piaski Egiptu przechowały moc dokumentów, w których liczni Aureliusze i jeszcze liczniejsze Aurelie wypierają się chrześcijaństwa. Obywatel rzymski obowiązany był przybrać rzymskie nazwisko, co nie znaczy, by zawsze przybierał rzymską duszę. Zachowywał w każdym razie swą ojczyznę — maleńką *civitas*. Ojczyzna Augustyna, Tagasta, miała ludność numido-fenicką. Augustyn daje jej stale nazwę *patria*, a pisze o niej z rozczuleniem. Uczucia jego natomiast wobec Rzymu, czy to miasta, czy imperium,

są dosłownie żadne. Nie imponuje mu wielkość Rzymu, którą współczesny mu poeta Rutiliusz Numatianus wyrazi spiżowymi słowy: *Urbem fecisti, quod prius orbis erat,* obojętnie odnosi się do wspaniałości rzymskich dziejów. Z lubością przedstawi je jako jedno pasmo klęsk i nieszczęść pod rządami bezsilnych bogów. O Rzymie pisze jako o czymś obcym, o Rzymianach wyraża się zawsze „oni", nie poczuwa się do żadnej z nimi wspólnoty. Jeżeli w ogóle można mówić o jego romanizacji, jest ona tylko językowa. Ten wielki mistrz płomiennego stylu chlubi się swoimi „afrykanizmami". O zaletach tylekroć opiewanych umysłu i charakteru rzymskiego mówi protekcjonalnie. Nie uznaje wyższości wielkiego państwa nad małym, nie uważa obywateli mocarstwa za szczęśliwych. Znał dobrze Wergiliusza, lecz cenił jego heksametry, nie zaś myśli. Nie przemówił do niego zew: *Tu regere imperio populos Romane memento.* Zrozumialsze dlań — choć go nie cytuje — byłoby pełne goryczy odezwanie się Liwiusza, że *Imperium mole laborat sua.* Zawalenia się Rzymu nie pragnie; o jego możliwości myśli z bierną rezygnacją, nie jako o czymś nieuniknionym, lecz jako o czymś zupełnie nieistotnym. Za św. Pawłem zaleca bierną lojalność wobec Państwa, a czynny udział w gminie wyznaniowej. Innego typu biskupi pojawią się (ale w Europie) w następnym pokoleniu. Attyla spotka na swej drodze do Rzymu papieża Leona Wielkiego, a pod murami Orleanu świętego Anianusa, zapowiedź naszego Kordeckiego.

Postawa Augustyna daje się wytłumaczyć nie tylko zapatrzeniem w zaświaty: romanizacja Berberów i Fenicjan nie przemieniła im duszy. Tkwił w niej podświadomy uraz do narodu, który starł Kartaginę i rozgromił Jugurtę. Cesarze z dynastii Sewerów uprawiali prowokacyjnie kult Hannibala. U Augustyna spotykamy też echa niechęci do „Rzymian z Rzymu". Co prawda chodzi o takich, co zapominali, że nauczycielowi wymowy należy się prócz oklasków także honorarium.

Środowisko społeczne, z którego wyszedł Augustyn, to coś pośredniego między małym mieszczaństwem a wielkim chłopstwem. Ojciec jego — trwający długi czas w pogaństwie — był „dekurionem", czyli z urodzenia i majętności członkiem Rady miejskiej, noszącej niekiedy wspaniałą nazwę lokalnego Senatu. Dekurionowie zaliczali się do *honestiores,* musieli posiadać nie tylko dom w mieście, ale i odpowiadające wymaganemu cenzusowi gospodarstwo wiejskie na terenie *civitas.* Być dekurionem był to wielki zaszczyt, niekiedy jednak nieznośny ciężar. Dekurionowie odpowiadali solidarnie tym swym majątkiem za zadośćuczynienie świadczeniom należnym państwu od *civitas.* Oddawanie co cesarskiego cesarzowi nie należało do przyjemności. Dziedzicznym dekurionom nie wolno

było służyć wojskowo ani przyjmować święceń kapłańskich, ani nawet poświęcić się życiu pustelniczemu. W epoce późnego cesarstwa każdy człowiek był przywiązany do stanu swego ojca.

Dekurionów zbiegłych sprowadzano policyjnie z powrotem do miasteczka. I to też nie rozpalało miłości do imperialnej ojczyzny.

Ale takie tragedie nie zdarzały się codziennie. Można było jakoś się urządzić; urzędnicy cesarscy byli to wilcy, ale znano sposoby ich ułagodzenia. Żyło się więc nieźle. W domu nie było zbytków, nie znalazłby tam większej gotówki, ale nie bywało i braku. Starczyło chleba, oliwy i wina dla dekuriona i jego „familii" miejskiej. W jej skład wchodziły także dwie lub trzy niewolnice, które niańczyły mu dzieci. Św. Augustyn wspomina z rozczuleniem te nianie pyskate, tyranizujące swych państwa, ale uczciwe, przywiązane do domu i pełne życiowego rozsądku. Zdarzały się co prawda i sekutnice, plotkarki lub intrygantki, ale był na nie sposób.

Od założenia Konstantynopola Afryka żywiła Italię. Jeżeli z jakichkolwiek przyczyn ustał dowóz afrykańskiej oliwy, w sypialniach italskich panowały ciemności i myszy hulały bezkarnie. Afrykańczycy narzekali, że Rzymianie ich objadają. Ilekroć ktoś chciał się zbuntować przeciw rządowi centralnemu, rzucał hasło zaniechania wywozu afrykańskich produktów. „Afryka dla Afrykanów".

Honoratiores civitatis mieli silnie rozwinięty kompleks wyobrażeń o tym, co przynosi zaszczyt a co ujmę, o tym co *decet* i co *dedecet*. *Wyznania* św. Augustyna dają nam wgląd w duszę tej warstwy. Zaszczyt jednostce, rodzinie i miastu przynosiło, jeżeli rodak zdobył wyższe wykształcenie i zasłynął jako nauczyciel wymowy czy filozofii lub prawa, albo otrzymał wysoki urząd w cesarskiej służbie. Osiągnięcie godności biskupiej uważano za wyżyny, o których nie każdy mógł marzyć. Cudza własność była święta. Augustyn — już jako biskup — kaja się i wstydzi wybryku, jakiego — licząc lat kilkanaście — dopuścił się wpadłszy w towarzystwo równych sobie wiekiem wyrostków, których byśmy dzisiaj określili mianem chuliganów: obdarli z owoców gruszę na polu sąsiada, a że im gruszki nie smakowały, porzucili je częściowo świniom, częściowo zaś wymarnowali. W późniejszych wiekach nie brakło dostojnych mężów, którzy doszedłszy do godności wspominali takie wyczyny swych lat młodzieńczych ze łzą rozrzewnienia i z nie ukrywaną dumą. Z równym żalem kaja się z tego, że gdy chadzał jeszcze do „szkoły podstawowej", wolał uciekać „na wagary" i grać w piłkę, niż uczyć się gramatyki.

Ważniejszych niż obdarcie gruszy i wagarów zagadnień moralnych dotykają dzieje długiego konkubinatu i niedoszłego małżeństwa Augustyna. Nałożnicą bywała zazwyczaj kobieta niższego stanu.

Obyczaj tolerował takie związki, nawet papiestwo w pewnych wypadkach okazywało im pobłażanie. Ale choć prawo państwowe zezwalało (tylko nie senatorom) na małżeństwo z kobietą wyzwoloną, opinia warstw średnich bywała w tym wypadku nieubłagana. Opinia środowiska jest zawsze silniejsza niż prawo, a moralność małomieszczańska przez tysiąclecia niezmienna. Toteż i Augustyn — przed przyjęciem chrztu oczywiście — długie lata żył w konkubinacie z kobietą, którą bardzo kochał i która, o ile możemy sądzić, była tego warta. Obdarzyła go synem „nieprzewidzianym" wprawdzie i „nieproszonym", ale którego ojciec także gorąco pokochał. Nie zdobył się przecież na małżeństwo i ulegalizowanie syna *per subsequens matrimonium*. Rozstanie się z wierną towarzyszką opłakał, ale rozstał się z nią, bo mu matka wynalazła narzeczoną odpowiedniejszą stanem i majętnością.

A przecież i Augustyn i Monika były to naprawdę dusze niezwykłej świętości!!

Dochody przeciętnego dekuriona nie wystarczały na opędzenie kosztów nauki w większym mieście. O ile chodzi o Augustyna, koszty te wziął na siebie zamożny współobywatel Tagasty. Takie wypadki nie należały do rzadkości; nikt nie skąpił, gdy chodziło o uświetnienie ojczystej *civitas*.

Znany jest nam ogrom wiedzy Augustyna. Nie opanował wprawdzie nigdy języka greckiego, korzystał z przekładów, a przez greckie teksty przedzierał się ze słownikiem w ręku. Były to jednak czasy, gdy hellenizm przypominał wysychające jezioro. Blakną uroki nie tylko greczyzny; całe dziedzictwo przeszłości, choćby łacińskim przemawiało językiem, traciło z dnia na dzień siłę przyciągającą. Choć wszystko, co kiedykolwiek starożytność spisała, było dostępne każdemu w każdym większym mieście. Dostępne w pełni, nie tak jak nam, którym dostały się same okruchy. Młodzież w szkołach nie rozstawała się z klasykami. Lecz literatura łacińska nie była już krynicą żywej wody, stała się martwym jeziorem. Wodą z niego czerpaną nikt nie gasił pragnienia, przelewano ją tam i z powrotem, chciałoby się powiedzieć z pustego w próżne. Lamus starego piśmiennictwa dostarczał nadmiaru cytatów, nie pobudzał myśli. Brano z niego formę, lecz nie treść, a jeżeli przypadkiem i treść jakąś, to po to, by mówić o niej z przekąsem i z lekceważącą wyższością. Poniewierano starą cywilizację cycerońskimi okresami. Odwracano się od Rzymu nie tylko w dziedzinie politycznej. Stara cywilizacja nudziła pokolenia IV i V wieku. Jedynie dokumenty oficjalne głoszą monotonnie martwiejącym językiem wielkość Romy.

Historycy nowożytni malują wymownymi słowy przerażenie, jakie ogarnęło ludzi piszących na wieść o zdobyciu Rzymu przez

Alaryka. Istotnie nie brak tekstów. Odzwierciedlają one jednak tylko pewien fragment rzeczywistości: w całym świecie śródziemnomorskim podniósł się na papirusach wielki lament. Z dalekiej Palestyny odpowiedział mu drgający serdecznym bólem głos św. Hieronima, który odsunął się już był dawno od spraw tego świata. Lecz lament ten nie był lamentem całej żyjącej w obrębie rzymskiego świata ludzkości; ograniczył się do niektórych tylko szerokich lecz płytkich jej warstw, a ujawnił się łzami, nie czynem. Był to lament boleści bezsilnej.

Źródła współczesne mówią — nie bez oburzenia — jak tłumy Rzymian, którym udało się uciec przed najściem Wizygotów i znaleźć schronienie w Kartaginie, zapełniają teatry i inne przybytki rozkoszy i używają niewybrednie życia, niepomne tego, co przeszli w Rzymie ich bracia i sąsiedzi. Nie podniósł się żaden głos wzywający do broni i odwetu; nie pomszczono hańby wiecznego miasta, bo nie znaleziono innych Germanów lub Hunów, których by można za zapłatą poszczuć przeciw Wizygotom.

Ograbienie Rzymu sprawiło Augustynowi szczerą przykrość. Lecz nie bolał nad klęską i pohańbieniem ojczyzny. Współczuł tylko losowi tych mieszkańców Rzymu, którzy padli ofiarą rozbestwienia barbarzyńców. Bolał nad niezliczonymi jednostkami, nie zaś nad miastem jako takim, a z pewnością nie nad Imperium. Bolał nad tym, że służba Boża doznała przerwy, że wielu wiernych obojga płci zostało przywiedzionych do grzechu. Cierpienia doznane bez przyzwolenia na grzech uważał jak gdyby za pożyteczne, a w każdym razie za nieistotne. Powtórzy to samo w dwadzieścia lat później, w czasie najazdu Wandalów. Z oburzeniem odpiera twierdzenia podnoszone przez ostatnich obrońców pogaństwa, że upadek Rzymu to kara opuszczonych dawnych bogów. Nie bez uczucia zadowolenia, a nawet dumy, przypomina wielokrotnie, że Alaryk choć Arianin, przyznał katolickim świątyniom prawo azylu i że wielu pogan znalazło bezpieczne schronienie w kościołach. Z uznaniem świadczy, że Gotowie na ogół uznawali nietykalność domów bożych. Z zadowoleniem powtarza, że bogowie pogańscy w niczym swym wyznawcom dopomóc nie byli zdolni. Liczne powtórzenia tej myśli mają może swój powód. Oto już na dwa lata przed złupieniem Rzymu Alaryk pojawił się był pod jego murami. Przerażony prefekt miasta, Pompejanus, zwrócić się miał do papieża Innocentego I z prośbą o wyrażenie zgody na złożenie przebłagalnych ofiar starym bogom i wedle pogłosek (niesprawdzonych) papież miał tej zgody nie odmówić.

Chrześcijanie tej epoki, a w ich liczbie i Augustyn, nie uważali wszystkich bóstw pogańskich za wytwór fantazji ludowej lub poe-

tyckiej. Niektórych przynajmniej bogów poczytywali za istoty rzeczywiście istniejące, złośliwe, ale obdarzone rozumem, a niekiedy i pewną władzą. Działają one na omamienie i zgubę człowieka. Tym demonom należy się nie cześć, lecz walka, aż do wypełnienia się czasów.

Smutny los Rzymu dał Augustynowi bodziec do napisania dzieła: *O Państwie Bożym,* które mimo zbyt licznych powtórek i dłużyzn, zaliczać się zawsze będzie do arcydzieł literatury światowej.

Państwo Boże nie musi, w rozumieniu Augustyna, być rozległe; małemu łatwiej będzie osiągnąć swe zadanie. Zadaniem tym jest zapoznać wszystkich obywateli z Prawdą, prowadzić ich do Boga i doprowadzić w końcu do nieprzemijającego Królestwa. Maleńka winna być każda poszczególna *Civitas Dei,* by w jej obrębie wszyscy mogli znać wszystkich i obejmować ich braterską miłością, by wobec braci można było nie tylko wyznawać, ale i urzeczywistnić hasło: „Każdemu wedle jego potrzeb"; potrzeb w pierwszym rzędzie duchowych, ale i doczesnych. Bo choć nie samym chlebem człowiek żyje, jednak nie może żyć bez chleba.

Ziemskie państewka boże winny z dobrą wolą i wzajemną miłością pomagać sobie w osiągnięciu wspólnego wszystkim celu. Nie ulega wątpliwości, że przyświecała Augustynowi myśl utworzenia jak gdyby federacji wzorowo przez świątobliwych biskupów rządzonych diecezji, co by umożliwiło ograniczenie zadań państwa świeckiego do niezbędnego minimum. Rzeczą państwa byłoby — dopóki federacja państw bożych nie obejmie kręgu ziemi — utrzymywanie siły zbrojnej, a obowiązkiem jej przede wszystkim zapewnienie wiernym bezpieczeństwa i swobody w oddawaniu czci Bogu należnej. Nie potępia więc Augustyn bezwzględnie wojny, tak jak to uczyniło wielu z Afryki właśnie pochodzących, nadmiernie gorliwych chrześcijan. Wojna jednak winna być wyłącznie obronna, i to obronna w służbie Kościoła.

Uznając potrzebę istnienia siły zbrojnej, Augustyn nie odnosi się do niej z zapałem, uważa ją raczej za zło konieczne: w swej korespondencji z komesem Afryki — Bonifacym — przypomina mu nakaz Ewangelii, że nie należy pastwić się nad pokonanym wrogiem, że wojownik winien zadowolić się swym żołdem i nie powinien ograbiać rodaków.

Służba Chrystusowi jest też bojowaniem: obowiązkiem pasterza w razie najazdu barbarzyńców jest trwać na stanowisku, dopóki choć mała garstka wiernych pozostaje w swych siedzibach. Pasterz musi podzielić jej niedostatek, cierpienia i męczeństwo. Nie jest obowiązany czynnie się dołączać do obrony. Tej nauce Augustyn pozostał wierny; nie opuścił oblężonej Hippony, doznał jednak upro-

szonej łaski, że Bóg powołał go do Swej chwały przed upadkiem miasta. Jedyną sprawą doczesną, o którą się staruszek troskał, było ocalenie biblioteki zawierającej jego pisma. To mu zostało dane. Poza tym nie myślał o rzeczach tego świata; nie sporządził nawet testamentu, bez czego nie umierał żaden szanujący się mieszczanin.

„Co prawda — pisze jego przyjaciel i biograf Possidiusz — biedaczyna Boży nie zostawiał nic, czym by mógł rozporządzać".

Od dawna już — idąc za radą Zbawiciela — sprzedał był całą swą majętność i rozdał ubogim.

Odchodząc nie oglądał się na zmierzch zapadający nad państwem Augustów i Dioklecjanów, Konstantynów i Teodozjuszów. Wpatrywał się w — jakże dalekie — przedświty Państwa Bożego na ziemi. Dalekie, bo odległa wciąż jest chrystianizacja ludzkich zbiorowości.

Stanisław Łoś

MARIA GARNYSZ

SZANSA EUROPY

Nie jest tajemnicą dla nikogo, że rola Afryki i Azji w erze, która nadchodzi, będzie olbrzymia i zapewne decydująca. Być może decydująca również o losie naszego półwyspu, kurczącego się z dnia na dzień w perspektywie współczesnego świata. Czym będzie jutro Europa? Na tle wyłaniających się z politycznego niebytu kontynentów będzie tak mała, jak małą uczyniła niegdyś Grecję. Czy będzie też równie wielka? Czy stanie się Grecją kultury międzykontynentalnej?

Polityczna i gospodarcza przyszłość Europy i szanse przekazania nowemu światu jej kulturalnych wartości zależą od tego przede wszystkim, jakie jest i jakie będzie oblicze Azji i Afryki. Mówi się nieraz, że jest to oblicze egzotyczne, tajemnicze, nieprzeniknione i zapewne jest w tym sporo prawdy. Haniebnej prawdy. Trzeba było oto krwawych doświadczeń walk kolonialnych, trzeba było brutalnego zagrożenia — dziś interesów, a jutro może bytu białego człowieka — aby zdał on sobie prawdę, że narody „eks-kolonialne" mają oblicze ludzkie i że po wiekach swej wśród nich obecności, którą rad był nazywać „misją", nie wie o tym obliczu nic lub prawie nic.

A jednak i mimo wszystko Europejczyk może dowiedzieć się jeszcze dziś niejednego. Na niejedno też może jeszcze wpłynąć, między innymi na klęskę lub nieśmiertelność własnej kultury. Wszak elity, które za parę lat poprowadzą młode kraje po-kolonialne — bez Europy już, jeśli nie przeciw niej — kształcą się dziś w jej stolicach. Wszak nie gdzie indziej, jak właśnie na uniwersytetach Francji, Belgii, czy Anglii przyszli przywódcy Algerii, Konga i Indii uczą się teorii i praktyki niepodległości. A oto garść faktów, pierwszych z brzegu.

W państwach zachodnich naszego kontynentu przebywa w bieżącym roku około 52 tysiące studentów i około 15 tysięcy praktykantów różnego typu z Afryki i z Azji. Spędzają oni nieraz po kilka lat w uczelniach i w bibliotekach, które są słuszną dumą

zachodniego świata; słuchają wykładów najwybitniejszych naukowców i myślicieli Europy; poznają z bliska zadziwiające osiągnięcia techniki, niefrasobliwy, lotny wdzięk intelektualny starej kultury i uwodzicielską urodę życia starego bogactwa; korzystają ze stypendiów i przeróżnych form pomocy zachodnich organizacji, często organizacji religijnych... i wracają do Afryki i do Azji jako zdecydowani sympatycy marksizmu i zdecydowani wrogowie starego kontynentu. Dwie trzecie studentów katolickich z krajów zamorskich traci wiarę w Europie. Więcej niż trzy czwarte już w drugim roku studiów wypowiada się zdecydowanie przeciw kapitalizmowi. Na pytanie, czy ich nieufność do krajów europejskich wzrosła czy zmalała, 82% studentów ostatnich lat odpowiada, że wzrosła.

Dlaczego? Coraz więcej myślących ludzi w Europie zadaje sobie to pytanie z głębszą z każdym rokiem świadomością, jak bardzo jest ono palące. Dużo miejsca poświęca mu publicystyka katolicka. Nic dziwnego zresztą: rozczarowanie do Europy młodych intelektualistów Afryki i Azji ma wprawdzie tło zdecydowanie polityczne, lecz obejmuje dziedziny znacznie szersze. Stanowi ono *votum* nieufności już nie tylko dla kolonializmu ani nawet nie dla samego ustroju kapitalistycznego, nad czym trudno ubolewać, lecz dla kultury i dla mentalności europejskiej, a także dla chrześcijaństwa. Jedyny „tytuł do wielkości" malejącej Europy i jej najbardziej chyba autentyczna misja jest więc zagrożona już dziś. Jest zagrożona przez anonimowych, najczęściej ubogich i samotnych „kolorowych" studentów, których mieszkańcy stolic europejskich mijają nie dostrzegając w dzielnicach uniwersyteckich i którym nie chcą wynajmować mieszkań, bo „kolorowych SIĘ nie przyjmuje".

„Témoignage Chrétien" i „Revue de l'Action Populaire", „Informations Catholiques Internationales" i miesięcznik katolików afrykańskich „Tam-Tam" przynoszą stale cenne i wnikliwe informacje o sytuacji zamorskich studentów w Europie. Interesujące ankiety na ten temat zamieścił też przed paroma miesiącami niemiecki miesięcznik „Dokumente". Materiały te nie wyczerpują naturalnie wszystkich problemów elit Afryki i Azji, jakie formuje w tej chwili Europa, dają jednak niewątpliwie pewien ich obraz, który warto przekazać polskiemu czytelnikowi.

Jak wspomnieliśmy już, w Europie zachodniej kształci się obecnie około 52 tysięcy studentów z krajów kolonialnych i pokolonialnych. Fakt ten nabiera jednak pełnej wymowy dopiero wtedy, kiedy się doda, że w roku 1939 było ich we wszystkich krajach europejskich razem wziętych — niespełna 5 tysięcy. Dopiero więc niepodległość lub „kęs wolności" — jak nazywają Afrykańczycy częścio-

we ustępstwa polityczne ze strony swych metropolii — stworzyły możliwości a zarazem konkretną potrzebę polityczną uniwersyteckiego kształcenia elit i świadomość tego jest niezwykle ostra u każdego studenta, przybywającego do Europy. Uniwersytet nie jest więc dla niego wartością samą w sobie, wartością niejako „bez odnośnika" — jak dla typowego intelektualisty w naszym pojmowaniu, ani też nie jest tylko prywatną drogą do zdobycia zawodu, jak dla „szarych mas" młodzieży europejskiej. Uniwersytet w oczach Afrykańczyka czy Azjaty jest darem już posiadanej niepodległości lub „zaliczką na niepodległość". W każdym z tych dwóch wypadków jest zobowiązaniem wobec niepodległości: ma sens przede wszystkim o tyle, o ile przyda się w jej zdobywaniu lub w jej realizacji.

Jest jasne, że już to wstępne i niezmiernie istotne założenie warunkuje w ogromnym stopniu postawy i reakcje zamorskich studentów i niedostrzeganie go jest, jak się wydaje, jednym ze źródeł nieporozumienia pomiędzy nimi a Europą, która skłonna jest wciąż oczekiwać „wdzięczności" i asymilacji tam, gdzie nie ma najmniejszych podstaw do takiego oczekiwania.

Studentów z Azji jest w tej chwili w Europie 33 tysiące. Studentów z Afryki — 19 tysięcy. W miarę narastania kolejnych kryzysów kolonialnych w ciągu ostatnich dziesięciu lat zmieniało się ich rozmieszczenie na poszczególnych uniwersytetach. O ile dawniej najchętniej wybierano Francję, a także Holandię, to ostatnio coraz więcej zamorskich kandydatów zgłasza się na uniwersytety krajów, które nigdy nie miały kolonii lub dawno je straciły. Warto odnotować tu fakt rosnącej szczególnie szybko popularności Niemiec Zachodnich. Podczas gdy w roku 1952 gościły one zaledwie 50 studentów z Afryki i Azji, to obecnie liczba ta wynosi blisko 5 tysięcy, a w roku przyszłym przewiduje się jej podwojenie. Niewątpliwie grać tu musi rolę wysoki poziom niemieckich wydziałów technicznych i przyrodniczych, wielu obserwatorów podkreśla jednak także zręczną politykę rządu NRF, który umie zjednać sobie młodych gości, a także zachować z nimi kontakty na przyszłość, okazujące się nieraz nie do pogardzenia.

Jeśli chodzi o wybór kierunku studiów, to najwięcej kandydatów z Azji i Afryki zgłasza się na politechnikę (29%) i... na wydziały literaturoznawstwa (20%). Bardzo mały jest odsetek studentów wyższych szkół rolniczych oraz uczelni i wydziałów przygotowujących do zawodu nauczycielskiego. Jest to może zrozumiałe psychologicznie, lecz niekoniecznie chyba słuszne: szkolnictwo i unowocześnienie rolnictwa to w wielu młodych krajach problemy najbardziej palące i brak specjalistów w tych dwu dziedzinach hamuje poważnie całokształt gospodarki.

Jakież są jednak doświadczenia osobiste zamorskiej młodzieży w środowisku europejskim? Oczekuje się często, że już sama możliwość pobytu i studiów w krajach, których kultura i stopa życiowa przewyższa wielokrotnie własną ojczyznę, powinna stanowić wystarczający powód zadowolenia studenta, a także powód dumy z wyróżnienia, które go spotkało. I tu jednak, — podobnie jak w wypadku celu studiów — zachodzi niebezpieczne nieporozumienie: studenci z Azji i Afryki są bowiem przede wszystkim innym obywatelami krajów kolonialnych i pokolonialnych, a obywatelstwo takie nie oznacza, jak wiadomo, tylko określonego paszportu czy języka, ale oznacza określoną mentalność. Obojętne jest, jak to nazwiemy: kompleksami czy wybujałą dumą narodową, przewrażliwieniem, zwichnięciem czy nacjonalizmem, — fakt pozostanie faktem: nawet w najpomyślniejszych warunkach reakcje młodzieży zamorskiej na obyczaje, na bogactwo, a nawet na uroki Europy są i muszą być bolesne i nieproste. Prawda: najstarsze uniwersytety świata otwierają tej młodzieży swoje podwoje. Lecz przecież na ich tle właśnie, na ich tle przede wszystkim, brak ciągłości własnej kultury musi palić jak krzywda. „Znam geografię Francji — twierdzi z goryczą pewien Afrykańczyk — ale nie znam geografii własnego kraju: nigdy mnie jej nie uczono. Umiem wymienić truwerów i trubadurów, lecz nie wiem nawet, jakie pieśni śpiewano w mojej wsi przed pięćdziesięciu laty. Zbudowaliście u nas drogi i szpitale, ale lata waszego panowania świecą białymi plamami próżni na mapie naszej kultury: wyrośliśmy nie z gęstej, zwartej gleby jak wy, ale z tych białych plam: z milczenia historii, z milczenia sztuki, z milczenia narodu..."

Tak czują i tak muszą chyba czuć przybysze z Afryki i Azji nawet w najpomyślniejszych warunkach. Czy jednakże warunki są w istocie „najpomyślniejsze"?

Los cudzoziemca w nieznajomym kraju, zamkniętym dlań i obojętnym, musi być chyba zawsze cierpkim losem, nawet gdy cudzoziemiec nie jest podejrzliwy ani nie spotyka się z dowodami niechęci czy pogardy. Cóż dopiero, jeśli jest aż do przesady podejrzliwy? Cóż dopiero, jeśli na każdym kroku spotyka dowody niechęci, owe dowody nieważne, nieoficjalne, tak błahe, że niewarte niemal wspomnienia, a przecie dojmująco jednoznaczne?

Każde niemal ogłoszenie o mieszkaniach do wynajęcia kończy się w krajach zachodnich stereotypową formułką: „kolorowi wykluczeni". Opublikowana w „Tam-Tam" wiązanka oryginalnych „wypowiedzi" dozorczyń paryskich, zapytywanych przez studentów afrykańskich o wolne pokoje, zawiera więcej chyba „wykropkowanych" słów niż takich, które można było wydrukować. „Nie mamy

żalu — stwierdza w ankiecie „Dokumente" Nigeryjczyk studiujący w Austrii, że dzieci biegają za nami ze śmiechem lub z wyzwiskami. Ale dlaczego matki mówią im wtedy »nie rusz murzyna on farbuje«, albo: »nie zbliżaj się on może gryzie«? Dlaczego w Austrii »nie jest przyjęte« nawet wpaść po książkę do białego kolegi, lecz »przyjęte« jest w razie konieczności, zostawianie książki u dozorcy? Czemu ogromna większość naszych studentów spędza tu po cztery i po pięć lat nie przestąpiwszy ani razu w życiu progu domu białych ludzi? Niema problemu rasizmu w sensie zewnętrznym czy oficjalnym. Nie łudźmy się jednak: rasizm żyje i jest stokroć potężniejszy, niż się przypuszcza."

Izolacja i osamotnienie studentów zamorskich nie jest bynajmniej zjawiskiem typowym dla Austrii czy Niemiec, których rezerwę próbuje się czasami tłumaczyć tym, że społeczeństwo nie zdążyło się jeszcze przyzwyczaić do obecności Afrykańczyków i Azjatów. Francja na przykład przyzwyczaiła się chyba dawno. Liczba studentów z Afryki i Dalekiego Wschodu wynosi tam dziś jeszcze 21 tysięcy, i to już po masowym odpływie Algierczyków na uniwersytety szwajcarskie i niemieckie. A jednak — według danych „Informations Catholiques Internationales", zaledwie 5% młodzieży „kolorowej" stwierdza, że ma przyjaciół osobistych wśród Francuzów. 90% przedstawicieli tej nielicznej grupy przebywa we Francji dłużej niż pięć lat.

Aspekt moralny izolacji i lekceważenia, jakie są często udziałem przedstawicieli krajów zacofanych w „postępowej" Europie, nie wymaga chyba komentarzy. Uderzający jest jednak także polityczny absurd tej sytuacji: szkoląc we własnych uniwersytetach, a często na własny koszt, elity krajów, które jutro ją przerosną, Europa czyni jednocześnie wszystko, by te elity zrazić. Zraża je wytrwale nie tylko małoduszną, bezmyślną arogancją pewnych części swego społeczeństwa, ale też niezręcznymi próbami asymilacji, nieprzemyślanymi oskarżeniami politycznymi, brakiem zrozumienia i wyobraźni w podejściu do kompleksów, które przecież sama spowodowała. Polityka, jak wiadomo, nie zawsze jest chwalebna, zwykle jednak bywa logiczna. Można na przykład nie dawać groźnemu partnerowi potężnej broni wiedzy i nie szkolić jego kadr. Można także uzbroić go, zdobywając jednocześnie jego przyjaźń, która okaże się kiedyś bezcenna. Europa jednak jedną ręką podaje broń, a drugą wymierza policzek. Przyznać trzeba, że nie łatwo jest odnaleźć metodę tego szaleństwa, nie mówiąc o chwalebności.

Przyznać też trzeba jednak, chcąc być obiektywnym, że głębokie i niepokojące nieporozumienie pomiędzy Europą a młodymi elitami krajów zamorskich nie jest oczywiście sprawą łatwą do rozwiązania.

W grę wchodzi przecie nie tylko „mentalność kolonialna",trudna nieraz do rozwikłania i uciążliwa w codziennym pożyciu, i nie tylko nastroje społeczeństw europejskich, których nie sposób opanować mechanicznie czy administracyjnie. Studentów zamorskich dzieli od środowiska europejskiego także podejrzliwość polityczna, jaka ich otacza, także odmienne pojmowanie kultury i także — w wypadku katolików — kryzys religijny.

Duża część opinii publicznej Zachodu uważa, że studenci z Afryki i z Azji są „z reguły" marksistami, i w wielu środowiskach, także w niektórych środowiskach katolickich, czyni się im z tego powodu złośliwe nieraz zarzuty i trudności. Paradoks polega na tym, że źródłem sympatii marksistowskich jest najczęściej nie czyjaś „demoniczna" propaganda, lecz postawy i posunięcia samych Europejczyków, i to tych właśnie, którzy najchętniej stawiają zarzuty.

Sytuacja w najogólniejszym zarysie wygląda mianowicie tak: młodzież zamorska reaguje niezwykle żywo na niesprawiedliwości i nadużycia w stosunku do krajów kolonialnych. Trudno też chyba spodziewać się, aby miała reagować inaczej. Jednocześnie jednak równie ostro i krytycznie reagują marksiści. Duża część prasy i opinii publicznej wyciąga więc natychmiast dwa wnioski — równie nie inteligentne: że należy polemizować z argumentami „komunistów" nazywając „sprawiedliwością" to, co oni nazywali krzywdą, i że należy odnotować i napiętnować jeszcze jeden „dowód" politycznych „powiązań" studentów zamorskich. Jeśli mówią oni to samo co prasa lewicowa, ich poglądy są im najoczywiściej „dyktowane".

Brak zdecydowanego i jednoznacznego stanowiska w sprawach kolonialnych lub bodaj zrozumienia stanowiska młodzieży, zaangażowanej w nie przecież osobiście i boleśnie, jest szczególnie jaskrawym przykładem tego, jak — automatycznie niemal — pracuje na rzecz marksizmu to, co robią, lub raczej czego nie robią kraje zachodnie. Podobna prawidłowość działa też jednak w wielu innych wypadkach. Studencki „Dzień Wyzwolenia Krajów Kolonialnych" mija na przykład niemal bez echa w uczelniach zachodnich, podczas gdy kraje socjalistyczne obchodzą go bardzo uroczyście. Młodzież zamorska odczytuje to oczywiście jednoznacznie: jako niechęć lub pogardę kolegów europejskich do jej ambicji i ideałów. Nie trzeba bowiem zapominać, że demonstracje i obchody niepodległościowe mają zupełnie inny ciężar gatunkowy dla narodów w niewoli, lub dla tych, których wolność jest jeszcze bardzo młoda, aniżeli dla społeczeństw europejskich, skłonnych traktować je jako „drętwą mowę". Czytając prasę młodzieży afrykańskiej czy azjatyckiej stwierdzić można z łatwością, jak żywe i pełne autentycznej treści są dlań jej gesty i słowa, które nam wydają się czasem wytarte,

lub tak bardzo nadużywane, że niema się ochoty ich słyszeć czy widzieć. Jak podaje „Témoignage Chrétien", studenci zamorscy we Francji wspominają nieraz ze łzami w oczach swe wizyty w krajach socjalistycznych, w których — zdawałoby się — nie spotkało ich nic szczególnego: jakieś życzliwe zapytanie nieznajomego w tramwaju, burzliwe oklaski powitalne na jakimś studenckim spotkaniu, wizyta w domu któregoś z gospodarzy.

Nie tylko więc poważne fakty polityczne czy polityczne poglądy — takie jak krytyczny stosunek młodzieży zamorskiej do kapitalizmu — sprawiają, że uniwersytety zachodnie wychowują dziś dla Azji i dla Afryki elity marksistowskie, lub — w każdym razie — sympatyzujące z marksizmem. Grają tu także rolę niezliczone reakcje psychologiczne, i kto wie, czy nie pozostawiają one śladu głębszego niż systemy i teorie. Jeżeli dodamy atmosferę podejrzliwości i zarzutów, która, jak wiemy, działa z reguły po pewnym czasie na rzecz tych właśnie grup czy poglądów, które są krytykowane, bardzo trudno jest dziwić się, że zamorscy studenci w Europie są „z reguły" marksistami. Dziwne byłoby raczej, gdyby nimi nie byli.

Nieporozumienie na temat pojęcia kultury ma również korzenie psychologiczne. Polega ono, mówiąc najprościej, na tym, że Europa uważa swoją własną kulturę za „kulturę w ogóle", to jest za jedyną, jaka jest i jaka może być. Uniwersytety i organizacje kulturalne widzą więc często swą rolę wobec zamorskiej młodzieży jako rodzaj „pomocy w asymilacji" i jeśli asymilacja taka nie następuje, uważają młodzież ową bądź za „niewdzięczną" bądź za „niezdolną". Tymczasem — studenci Afryki i Azji nie chcą się asymilować, a nawet bronią się nieraz świadomie przed atrakcyjnością kultury europejskiej, co powoduje czasem poważne kryzysy i rozdarcia wewnętrzne. Asymilacja — nawet tylko kulturalna — jest w ich odczuwaniu rodzajem zdrady narodowej. Za swe zadanie uważają jedynie wybór tych wartości i umiejętności, które mogą wzbogacić z pożytkiem ich własną kulturę.

Kultura „własna" jest jednak dopiero „projektem czy przeczuciem", a zato palącą i dramatyczną rzeczywistością są jej ramy polityczne: sprawy niepodległości i niezależności gospodarczej. Wybory i oceny młodzieży afrykańskiej i azjatyckiej są więc w praktyce uwarunkowane przede wszystkim polityką. Mają też one z pewnością wiele wad takich ocen i wyborów: jednostronność, purytanizm, brak tolerancji i wąskość sądów, w których brane są pod uwagę przede wszystkim lub jedynie względy doraźne i taktyczne. Stanowiska takie, które u młodzieży zamorskiej są niewątpliwie szczere i autentyczne, budzą i budzić chyba muszą zdziwienie i niechęć Europejczyków, i nie jest z pewnością łatwo znaleźć tu jakiś

wspólny język. Niewątpliwie jednak problem byłby mniej trudny i drażliwy, gdyby pojęcie „misji kulturalnej" Europy stało się bardziej realistyczne. Misją tą jest dziś chyba raczej współdziałanie w tworzeniu się nowych kultur, aniżeli narzucanie własnej. Współdziałanie zaś wymaga zasadniczo innych postaw aniżeli „instruktaż". Wymaga przede wszystkim gruntownej znajomości kulturalnego wkładu partnera, nawet gdy jest to wkład tylko potencjalny, oraz szacunku dla jego celów i zamierzeń. Pomoc w dokonaniu wyboru — bo chyba tylko to może dziś uczynić Europa dla elit Afryki i Azji — może wyglądać na założenie minimalistyczne i dlatego chyba nie jest dość poważnie brana pod uwagę. Wielu działaczy i myślicieli zaczyna jednak zdawać sobie sprawę coraz dokładniej z powagi tego zadania i z jego olbrzymiej skali.

Obraz problemów zamorskiej młodzieży w Europie nie byłby pełny, gdybyśmy nie poruszyli także sprawy religii. Oto co pisze na ten temat franciszkanin francuski, brat Bertrand, który jest kapelanem studentów afrykańskich w Paryżu:

„Wśród młodzieży z Afryki i z Azji są muzułmanie i buddyści, hinduiści, a także wyznawcy starych religii afrykańskich. Chrześcijan jest nie więcej niż 10%.

Dla wszystkich, bez względu na wyznanie, kontakt z Zachodem stanowi brutalny szok. Są zdumieni pogańskim materializmem naszych sposobów życia i myślenia, którego sami już nie dostrzegamy, lecz który im rzuca się w oczy na każdym kroku. Bardzo wielu traci szybko wiarę, jaką wyznawali w swej ojczyźnie. Często zastępuje ją dość powierzchowny eklektyzm, jeszcze częściej indyferentyzm. Są jednak i tacy, dla których religia ojczysta zaczyna grać tutaj większą rolę i rolę inną niż przedtem. Zaczyna stanowić symbol honoru narodowego, rodzaj bastionu, który ma chronić przed asymilacją. Reakcja taka jest szczególnie typowa dla muzułmanów. Bardzo wielu studentów wreszcie porzuca religię dla marksizmu.

Co myślą o kościele katolickim? Odpowiedź tych, którzy nie są katolikami, jest bardzo jednoznaczna: kulturalnie — Kościół jest dla nich jednym z typowych wytworów Zachodu; politycznie — jest narzędziem kolonializmu. Nie brak im, niestety, argumentów. Także dziś jeszcze wiele niezręczności, wiele nieprzemyślanych posunięć stwarza powody do oskarżeń.

Dla katolików sprawa jest prostsza, lecz zarazem tragiczniejsza. Wiedzą oni, że Kościół nie jest związany w swej najgłębszej istocie z żadnym systemem politycznym. Nie mogą jednak i nie chcą zamykać oczu na błędy i niekonsekwencje, jakie były i są nadal popełniane przez te czy inne środowiska katolickie... Przepaść, jaka dzieli zasady i rzeczywistość, boli ich i przeraża, a wypowiedzi pew-

nej części naszej prasy powodują nieraz dramatyczne konflikty, w których lojalność narodowa prawie zawsze bierze górę nad lojalnością religijną. Nie trzeba zapominać tu o nacisku własnego środowiska: wyznawcy tak zwanej »religii europejskiej« są z zasady podejrzewani o ugodowość, jeśli nie wręcz o zdradę sprawy niepodległości. Każdy błąd i każda niezręczność naszej prasy, każda wypowiedź oficjalna, która zdaje się sprzyjać interesom kolonizatorów, to dla katolików z Azji i Afryki — klęska osobista.

Sytuacja jest tym trudniejsza, że formacja religijna zamorskiej młodzieży jest na ogół bardzo powierzchowna i nie stanowi dostatecznego przygotowania ani do dyskusji teoretycznych, jakie toczą się w studenckich środowiskach, ani tym bardziej do rozwiązania tragicznych sprzeczności pomiędzy sprawą religii a sprawą narodu. Często zresztą ziarno owych sprzeczności zasiane zostaje już w ojczyźnie: tradycyjna niechęć wielu misjonarzy do zbyt, ich zdaniem, »wybujałych« ambicji intelektualnych i politycznych, odsuwa od nich nieraz najwartościowszych i najzdolniejszych z ich wychowanków. Studenci z Afryki i z Azji osądzają też nieraz bardzo gorzko i bardzo jednoznacznie »politykę« misyjną, z którą zetknęli się we wczesnej młodości.

Są oczywiście i tacy, którzy — jak twierdzą — znajdują w Europie »prawdziwy« katolicyzm. »Prawdziwi« są więc dla nich autorzy tego typu, co Congar, de Moncheuil czy de Lubac. »Prawdziwy« jest ojciec Voillaume i Mali Bracia, księża robotnicy i niektóre ekipy JOC. »Prawdziwa« jest praca diecezji lyońskiej. Nie każdy jednak styka się z tymi ludźmi i z tymi autorami. Bądźmy szczerzy: większość nie styka się z nimi wcale i ten fakt oraz jego nieobliczalne konsekwencje obciążają nas wszystkich: księży i świeckich, akcję katolicką i każdego katolickiego studenta. Nie chodzi tu jedynie o młodych ludzi, których gościmy w naszym kraju. Chodzi o to, czy Kościół będzie istniał, czy nie w Afryce i w Azji. Przyszłe elity krajów wstępujących są tu, pomiędzy nami. I przyjdzie dzień w życiu każdego z nas, gdy trzeba będzie wyliczyć się przed Bogiem z tej szansy, jak każdej Jego szansy, która znalazła się na naszej drodze."

Co zrobią z szansą Boga katolicy europejscy? Co zrobi ze swą własną szansą Europa? Kim będą kiedyś elity Azji i Afryki wykształcone we Francji, w Anglii, w Niemczech? Byłoby z pewnością przedwczesne ryzykować odpowiedzi. Ale dobrze jest chociaż znać pytania.

Maria Garnysz

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

•

PRASA KATOLICKA

Znany tygodnik francuski „Informations Catholiques Internationales" przyniósł niedawno bardzo interesującą i obszerną wypowiedź ojca H. Gabel (byłego redaktora naczelnego „La Croix") na temat problemów, zadań i trudności prasy katolickiej w kilkunastu krajach świata. Ojciec Gabel jest obecnie sekretarzem generalnym Międzynarodowej Unii Prasy Katolickiej. Liczne podróże i kontakty związane z tym stanowiskiem pozwoliły mu poznać z pierwszej ręki sytuację i potrzeby najrozmaitszych środowisk. Pomimo wszystkich lokalnych odrębności, znamiennych dla różnych krajów i typów katolicyzmu istnieją jednak pewne ogólne tendencje i problemy, które zaobserwować można wszędzie i które niewątpliwie zasługują na uwagę. Zatrzymajmy się więc przy nich, zanim przekażemy niektóre dane szczegółowe ojca Gabel.

Problem numer jeden dotyczy przede wszystkim katolickiej prasy codziennej, której zadaniem, tak jak dzienników „neutralnych", jest informacja o wydarzeniach bieżących. Wiąże się on jednak z całą koncepcją roli katolickiego dziennikarza i z zagadnieniem celowości pewnych typów prasy katolickiej w ogóle. Wielu działaczy krajów zachodnich stawia mianowicie takie pytanie: czy warto upierać się przy osobnych dziennikach katolickich? Są one prawie zawsze gorsze niż tak zwana „wielka" prasa, czyli znane i poważne dzienniki „neutralne" z ustaloną marką. Dzienniki te dysponują sprzętem technicznym i sztabami specjalistów i korespondentów, na jakie nie stać redakcji katolickich. Ich linia redakcyjna w wielu wypadkach nie jest zasadniczo sprzeczna z chrześcijańskimi zasadami moralnymi. Czy nie lepiej więc, by dziennikarze katoliccy wchodzili po prostu do „wielkiej" prasy i starali się wywierać na nią wpływ? Czy nie lepiej inspirować, bodaj pośrednio, linię pierwszorzędnych i powszechnie czytywanych dzienników, aniżeli wydawać samemu mniej lub bardziej liche gazetki?

Na tle nasilających się obecnie na Zachodzie tendencji „przełamywania barier katolickiego getta" i angażowania się w problematykę pluralistycznych społeczeństw otaczających — pytania takie są zrozumiałe, nawet bez względu na fakt, że poziom prasy katolickiej w niektórych krajach pozostawia rzeczywiście wiele do życzenia.

„Gdyby nie było żadnej trzeciej alternatywy — pisze ojciec Gabel —

trzeba by zastanowić się poważnie nad propozycją przejścia do „wielkiej" prasy. Czy jednak trzeciej alternatywy nie ma? Prawda: dzienniki katolickie, które konkurować mogą z „neutralnymi", są bardzo nieliczne. Niemniej warto z pewnością zastanowić się nad źródłami ich sukcesu. Trzeba też — przede wszystkim — odpowiedzieć sobie na pytanie, czy codzienna prasa katolicka i w ogóle prasa katolicka, inna niż biuletyny parafialne i czasopisma o tematyce wyłącznie religijnej, jest potrzebna i do czego jest potrzebna".

„Do czego jest potrzebna" prasa katolicka — to temat powracający często w dyskusjach zachodnich. Stanowił on między innymi główny przedmiot Katolickiego Kongresu Prasowego, jaki odbył się we Francji we wrześniu tego roku. Zamiast referować tu liczne argumenty obrońców katolickiego dziennika i katolickich czasopism społeczno-politycznych lepiej będzie może podać po prostu ogólną definicję roli prasy w świecie współczesnym, którą sformułował profesor Roger Clausse w wykładzie dla Wyższej Szkoły Dziennikarskiej w Strasburgu. Definicja ta bowiem nie tylko wyjaśnia pośrednio potrzebę prasy katolickiej, lecz wskazuje również, jaka powinna ona być, aby móc spełnić swe zadanie.

„Dziennik i tak zwana »gazeta tygodniowa« zaspokajają bieżąco, z dnia na dzień, niespokojną, namiętną ciekawość teraźniejszości i zawiłych nieraz powiązań między jej zjawiskami. Ciekawość ta osiągnęła w świecie współczesnym stopień nie notowany w historii, tak pod względem zakresu tematów, jak zakresu społecznego. Każdy z nas czuje doskonale, choć czasem tylko na wpół świadomie, że wszystko bez wyjątku, co dzieje się na którymkolwiek kontynencie, ma związek, chociażby pośredni, z naszym losem indywidualnym. Dlatego chcemy wiedzieć wszystko, wiedzieć natychmiast i wiedzieć w sposób jakoś uporządkowany. Stąd olbrzymia sprawność, a nawet niebezpieczeństwo oddziaływania prasy na mentalność ludzką. Prasa ta — a więc dzienniki, które informują, i tygodniki, które porządkują informacje — trafia ze swoją interpretacją i ze swoimi sugestiami na moment psychologiczny »najmniejszego oporu«: szok aktualności, zaskoczenie nowym, nieprzewidzianym faktem czy powiązaniem faktów wywołuje zawsze w pierwszej chwili raczej pewne oszołomienie niż logiczny sąd. Prasa jednak nie czeka, aż oszołomienie minie, lecz sugeruje od razu, jednocześnie z »szokiem« określony punkt widzenia. Nawet »gazeta tygodniowa« operuje nieprzemyślaną jeszcze przez opinię teraźniejszością, kształtując ją po swojemu, nim ukształtuje się lub zniekształci samodzielnie w umysłach odbiorców. Czytelnik często nie wie nawet, jak wiele sądów przyswaja zwykle wraz z informacjami, nawet jeśli jest czytelnikiem krytycznym. Artykuły najbardziej rzeczowe i obiektywne, w których »nie czuje się« na pozór poglądów autora, oddziałują zwykle w sposób najgłębiej idący, dlatego właśnie, że najmniej dla czytelnika dostrzegalny".

Jak widzimy więc, prasa jest dziś nie tylko niezwykle potężnym narzędziem, ale też narzędziem działającym silniej i trwalej, niż to się zwykle przypuszcza. Nic dziwnego, że obrońcy „dziennika katolickiego" i „katolickiej gazety tygodniowej" widzą w nich olbrzymią szansę świadomej i konsekwentnej akcji kształtowania postaw chrześcijańskich i nie chcą z tej szansy rezygnować na rzecz współpracy z „wielką" prasą, której „niesprzeczność" z katolicyzmem — często zresztą dość problematyczna nie jest warunkiem wystarczającym dla akcji tego rodzaju.

Ażeby jednak prasa katolicka była rzeczywiście „narzędziem kształtowania postaw", opisanym przez R. Clausse, trzeba ażeby była dobrą prasą. Dochodzimy tu więc do drugiego problemu ogólnego, który, w mniejszym lub większym nasileniu, występuje we wszystkich środowiskach katolickich. Problem ten polega, mówiąc ogólnie, na ścieraniu się dwu koncepcji pisma katolickiego: koncepcji „dewocyjnej" i koncepcji nazywanej często „dziennikarską".

Zwolennicy koncepcji pierwszej są liczni, między innymi w Stanach Zjednoczonych i w Ameryce Południowej. Uważają oni, że prasa katolicka powinna stanowić oficjalny lub pół oficjalny organ hierarchii i że jej główne tematy to materiały apologetyczne, informacje o wydarzeniach kościelnych i parafialnych oraz sprawy moralne i religijne. Problematyka świecka, jak polityka, ekonomia czy inne zagadnienia ogólnokrajowe lub międzynarodowe powinny znajdować się na dalszym planie, gdyż w ten właśnie sposób pismo będzie odzwierciedlać katolicką hierarchię wartości. Koncepcja taka pociąga za sobą pewne określone podejście do praktycznych zagadnień redakcyjnych. Sprawy takie, jak przygotowanie zawodowe dziennikarzy, terminowość i sprawność informacji, poziom artykułów i zdjęć, a także styl ewentualnych polemik — nie wydają się bardzo ważne. Ojciec Gabel wymienia szereg wypadków w Ameryce Południowej, a także w Stanach Zjednoczonych, gdy redakcje pism typu „dewocyjnego" dysponują niezmiernie kosztownymi maszynami i rozbudowanym aparatem dystrybucji, podczas gdy sam zespół redakcyjny „składa się z paru źle płatnych i nisko kwalifikowanych pracowników, których amatorskie dziennikarstwo, niewątpliwie »pobożne«, nie wiele odbiega od szkolnych gazetek młodzieżowych".

Koncepcja „dziennikarska", nazywana tak dlatego miedzy innymi, że jej zwolennicy rekrutują się przeważnie spośród świeckich, zawodowych dziennikarzy, opiera się na założeniu, że „poglądy katolickie obowiązują wobec wszystkich zjawisk życia, nie zaś głównie wobec przejazdów i jubileuszy biskupów". Aby kształtować poglądy „na wszystkie zjawiska życia" — trzeba zasłużyć na wszechstronne zaufanie czytelników. Czytelnicy zaś żądają dobrej i kompetentnej roboty dziennikarskiej — równie dobrej i kompetentnej, jak ta, którą ofiarowują im pisma świeckie. I czytelnicy mają rację. Trzeba więc, aby dzienniki

i tygodniki katolickie były uniwersalne w doborze swych tematów, aby liczyły się z bieżącymi zainteresowaniami, słowem aby ich poziom i charakter odpowiadał najlepszej prasie „neutralnej", wtedy bowiem tylko będą mogły spełnić swe zadanie najważniejsze.

Jest zrozumiałe, że koncepcja tego rodzaju zakłada daleko idącą samodzielność redakcyjną dziennikarzy zawodowych jako kompetentnych w dobrej robocie, i że nie jest ani pożądane, ani nawet wskazane, ażeby pisma proponowanego przez nich typu były organami hierarchii, angażując tym samym jej autorytet w oceny najrozmaitszych spraw bieżących . Na tym tle dochodzi więc czasem do pewnych tarć i nieporozumień. Postawy zwolenników obu koncepcji ilustruje doskonale rozmowa, którą wspomina w swym artykule ojciec Gabel i która miała miejsce, gdy był on jeszcze redaktorem „La Croix". Pewien nieżyjący już biskup skarżył się mianowicie, że ów poczytny dziennik francuski poświęca więcej miejsca opisom damskich kapeluszy „i tym podobnych faramuszek" aniżeli jego listom pasterskim. „Odpowiedziałem — pisze ojciec Gabel — tak, jak było to moim prawem i obowiązkiem: właśnie dlatego, że raz na tydzień zamieszczamy opisy kapeluszy i że obchodzą nas wszystkie faramuszki, które na codzień obchodzą ludzi, listy pasterskie Waszej Ekscelencji mają o wiele więcej czytelników, niż miałyby ich kiedykolwiek w piśmie czysto dewocyjnym".

Koncepcja „dziennikarska" zaczyna, jak się wydaje, przeważać w większości środowisk katolickich. W Europie zwolennicy jej mają już od dawna cenne osiągnięcia, w Stanach Zjednoczonych podkreśla się coraz mocniej potrzebę „wyjścia z getta", a również w Ameryce Południowej czyni się pewne wysiłki w podobnym kierunku. Jakkolwiek linia „dziennikarska" ma więcej rzeczników wśród katolików świeckich i realizowana jest z powodzeniem w wielu pismach przez nich redagowanych, znajduje ona też coraz więcej zrozumienia wśród duchowieństwa. W Stanach Zjednoczonych znana jest „gazeta tygodniowa" jezuitów, „America", stanowiąca przykład bardzo kompetentnej i bardzo dobrej roboty. Dziennik południowo-koreański, „Kyongyang Shinmoun", reaktywowany po wojnie przez biskupa Seulu, Ro, stanowił jeden z najpoważniejszych organów krajowej opinii publicznej, a nakład jego, w chwili gdy został zlikwidowany przez Syngmana Rhee, przekraczał dwieście tysięcy egzemplarzy. Podobnych przykładów jest coraz więcej. Przesunięcie akcentów w kierunku bardziej „dziennikarskiej" i bardziej uniwersalnej koncepcji prasy katolickiej daje się również zauważyć w wielu pismach, które do niedawna miały charakter ściśle „dewocyjny". Proces ten jest naturalnie powolny i natrafia na wiele oporów. Wydaje się jednak, że jest nieunikniony: koncepcja „dziennikarska" przedstawia bowiem nie tylko zalety praktyczne, czyniąc prasę katolicką popularniejszą, lecz jest także zgodna z głębokimi nurtami współczesnego katoli-

cyzmu. Przede wszystkim odzwierciedla jego uniwersalizm, stanowi też niewątpliwie jeden z aspektów rosnącej roli i odpowiedzialności laikatu, a wreszcie odpowiada bardziej niż „model dewocyjny" zadaniom i szansom chrześcijaństwa w pluralistycznych i zdechrystianizowanych społeczeństwach.

Wspólne założenia teoretyczne, jakie zaczynają przeważać w wielu krajach, nie tworzą naturalnie automatycznie dobrej prasy ani też nawet prasy podobnej. Jak to podkreśla z naciskiem ojciec Gabel, poziom a także charakter pism katolickich warunkują dwa elementy. Pierwszy z nich to indywidualność redaktora naczelnego oraz postawy i zdolności jego współpracowników. Drugi to cechy i tradycje środowiska, dla którego prasa jest przeznaczona. Wpływ obu tych czynników lub jednego z nich tłumaczy wiele zadziwiających nieraz w pierwszej chwili faktów, dotyczących prasy katolickiej poszczególnych krajów.

W Stanach Zjednoczonych jest, jak wiadomo, około 38 milionów katolików. W Kanadzie — 7 milionów. Łączny nakład ich tygodników (nie licząc magazynów ilustrowanych) przekracza 24 miliony egzemplarzy. W Stanach nie ma jednak ani jednego dziennika, a zaledwie dwa tytuły („The Commonweal" i „America") nie mają charakteru diecezjalnego i są czytywane w całym kraju. Spójrzmy z kolei na Francję. Liczba katolików sięga tu, tak jak w Stanach Zjednoczonych, 38 milionów. Nakład tygodników katolickich (również nie licząc magazynów) wynosi jednak zaledwie półtora miliona egzemplarzy. Za to dzienników jest osiem, a 33 tygodniki mają zasięg ogólnokrajowy i ambicję „uniwersalnych gazet tygodniowych" lub pism problemowych o wysokim poziomie intelektualnym.

Niewielka Holandia ma dwa pierwszorzędne dzienniki o bardzo wysokich nakładach, znane szeroko poza granicami kraju: „Volskrant" i „Gelderlander". Ojciec Gabel przypisuje ich sukces przede wszystkim zdolnościom ich redaktorów naczelnych, którymi są dwaj wybitni działacze świeccy, M. Luecker i L. Fréquin. Niemcy Zachodnie, których tygodniki diecezjalne osiągają nakłady od 80 do 220 tysięcy, nie mają natomiast wcale dzienników katolickich.

Liczba tytułów pism katolickich we Włoszech wynosi 686 (W Stanach Zjednoczonych 612, we Francji 124). Zaledwie jednak kilkanaście pozycji ma charakter ogólnokrajowy i „dziennikarski" we wspomnianym wyżej sensie. W Anglii natomiast istniały do niedawna tylko cztery tygodniki katolickie, a ostatnio powstał piąty w Manchesterze. O ile jednak pismo Manchesteru ma charakter regionalny, to wszystkie pozostałe czytywane są w całym kraju, a ich nakład jest wyższy niż nakłady 686 tytułów włoskich. Pamiętać zaś trzeba, że w W. Brytanii jest zaledwie 5 milionów katolików, we Włoszech zaś — 48 milionów. Trzy katolickie tygodniki angielskie („Catholic Times" — rok założenia 1859, „The Universe" —

rok założenia 1860 i „The Tablet" — rok założenia 1840) są starsze od „Osservatore Romano", założonego w roku 1861. Wszystkie redagowane są przez katolików świeckich.

Interesującym przykładem dziennika katolickiego typu prasy „neutralnej" jest „Deepika", pismo wydawane od roku 1887 przez karmelitów w Indiach, w stanie Kerala. „Deepika" ukazuje się w języku malajskim, a jej sprawy i wszechstronny serwis informacyjny oraz liczne artykuły problemowe cieszą się dużym uznaniem także w środowiskach niekatolickich. W zeszłym roku redakcja „Deepiki" miała pewne trudności z władzami stanowymi. Obecnie nakład pisma podniósł się z 18 tysięcy na 28 tysięcy egzemplarzy.

Sytuacja prasy katolickiej w Ameryce Łacińskiej pozostawia wiele do życzenia. Większość krajów ma wprawdzie bardzo liczne czasopisma, ich nakłady jednak są małe, a poziom niski. Bardzo często pisma prowincjonalne mają więcej czytelników niż pisma stolicy. Powodem jest tu zapewne konkurencja „wielkiej" prasy, a także szybka dechrystianizacja wielkomiejskich środowisk robotniczych i intelektualnych.

Za najpoważniejszy dziennik katolicki Brazylii uważany jest więc na przykład „Jornal do Dia", wydawany w Porto Alegre, a nie w Rio de Janeiro. W Argentynie stołeczny „El Pueblo" utrzymuje z trudem swój i tak niski nakład, natomiast bardzo silną pozycję ma dziennik „Los Principios" w Cordobie. Stolica Peru — Lima — nie ma wcale prasy katolickiej, lecz miasto Arquiba ma dziennik „El Deber" o wysokim nakładzie. Jest ciekawe, że właśnie w kraju najbiedniejszym i najbardziej zacofanym — w Boliwii — powstało pismo katolickie, które zdobyło sobie pozycję najpoważniejszego dziennika stolicy. Założyła je w La Paz grupa niezwykle wytrwałych i ofiarnych katolików, którzy nie wahali się poświęcić własnych funduszy (łącznie z sumami uzyskanymi z zastawionych mebli i ubrań) na realizację swych planów. „Presencia" uzyskała z czasem pomoc katolików belgijskich.

Innym ciekawym osiągnięciem małej grupki upartych ludzi jest urugwajski dziennik „El Bien Publico", który ma duży wpływ w Montevideo. Redaguje go dr Cesar Luis Aguiar przy całkowicie bezinteresownej pomocy kilku przyjaciół, pracujących zresztą zawodowo w dziedzinach niezwiązanych wcale z dziennikarstwem. Zespół ten schodzi się dopiero wieczorem, kiedy wszyscy mają już wolny czas, i pismo „robi się" w nocy.

Prasa katolicka Ameryki Łacińskiej napotyka niewątpliwie na poważne trudności. Nędza i zacofanie mas katolików oraz niezmiernie wysoki odsetek analfabetów ograniczają poważnie możliwości szerszego oddziaływania i osiągnięcia wysokich nakładów. Brak koordynacji wysiłków poszczególnych grup katolików stwarza absurdalną i szkodliwą sytuację, w której jest niezmiernie dużo pisemek, biuletynów i „kurierów para-

fialnych", nie ma jednak wcale dobrej, ogólnokrajowej prasy katolickiej. W Brazylii na przykład same tylko zakony wydają 190 pozycji prasowych. W okręgu stołecznym jest kilkanaście gazetek dla studentów. Konieczność racjonalniejszej polityki w tej dziedzinie jest podkreślana na wszystkich katolickich zjazdach i konferencjach. Sprawa jednak nie jest łatwa, tym bardziej że oprócz ambicji poszczególnych wydawców i redaktorów wchodzi też w grę, jak się wydaje, duży brak zmysłu organizacyjnego. Tak więc na przykład w Rio de Janeiro próbowano kilkakrotnie założyć poważny dziennik katolicki, za każdym razem jednak uniemożliwiały to zawiłe intrygi personalne i lekkomyślna gospodarka finansowa. Ojciec Gabel wspomina też o innym stołecznym mieście Ameryki Łacińskiej, którego nazwy nie wymienia, gdzie zbudowano olbrzymi i kosztowny gmach redakcyjny dla projektowanego dziennika, zakupiono najnowocześniejsze maszyny, zaangażowano dyrektorów i redaktorów, kiedy jednak trzeba było wydać pierwszy numer pisma, okazało się, że w kasie nie ma już ani grosza.

Jak widzimy, każdy kraj, a nawet każde środowisko w kraju, przedstawia własne odrębne problemy a także trudności i oprócz pewnych założeń zasadniczych nie istnieje właściwie inna recepta na prasę katolicką, jak ta, że powinna ona być dobrą prasą, to jest umieć dotrzeć do swoich czytelników i zrozumieć, czego oczekują od niej. Tylko dobra prasa bowiem może być także czymś więcej. Taki jest chyba główny wniosek z przeglądu niektórych doświadczeń dziennikarstwa katolickiego za granicą.

mg

TWÓRCZOŚĆ I SPRAWNOŚĆ

Tematem, który nie przestaje dręczyć katolickich publicystów w USA, jest przysłowiowy już w Ameryce „żałosny poziom" katolików w dziedzinie literackiej i intelektualnej. Jak pisze z goryczą jeden z redaktorów tygodnika „America" — „stanowią oni na tle życia kulturalnego Stanów grupę nieomal półanalfabetów". Nawet przyjmując, że obraz ten jest przerysowany i że świadczy w pewnej mierze po prostu o rosnącej ambicji i rosnącym poczuciu odpowiedzialności, przyznać trzeba, iż sytuacja jest rzeczywiście zastanawiająca. Katolicy stanowią dziś, jak wiadomo, największą grupę wyznaniową w USA i minęły czasy, gdy byli lekceważoną, słabą ekonomicznie i politycznie mniejszością, składającą się głównie z ubogich i prymitywnych imigrantów. Pewne fakty i nastroje związane ze zbliżającymi się wyborami prezydenta zdają się świadczyć o tym raczej, że grupa katolicka nie tylko jest już siłą poważną

i ambitną, ale nawet — z tego właśnie powodu — zaczyna wzbudzać pewną niechęć czy lęk w środowiskach programowo liberalnych, podobnie jak dawniej potężni protestanci.

Również warunki organizacyjne i materialne katolików amerykańskich wydają się zadowalające, a nawet godne pozazdroszczenia: parafie stanowią, jak wiadomo, bardzo żywą więź religijną, a także towarzyską i społeczną, a liczne imprezy i kursy organizowane na ich terenie stwarzają potencjalne możliwości kulturalne, jakimi rozporządza niewiele krajów katolickich. Sieć szkół jest niewątpliwie imponująca: 90% prywatnych zakładów naukowych należy przecież do katolików i kształci się w nich przeszło 4 miliony młodzieży. Trudno wreszcie pominąć fakt, że dzięki ogromnej ofiarności wiernych nie ma trudności w zdobyciu środków finansowych na cele takie, jak stypendia czy inne formy pomocy ludziom, których talent zasługiwałby na zapewnienie bezcennej szansy czasu, często nieosiągalnej w krajach ubogich.

Taka więc jest sytuacja obiektywna trzydziestu ośmiu milionów katolików amerykańskich i są wszelkie obiektywne dane, aby spodziewać się po nich dużych osiągnięć, także kulturalnych. Tymczasem — (poza takim „wyjątkiem potwierdzającym regułę", jak Thomas Merton) wybitne nazwiska w literaturze i myśli katolickiej to wciąż albo zdechrystianizowana Francja, albo Anglia, gdzie katolików jest dziesięciokrotnie mniej niż w USA, albo Niemcy ze swą przeraźliwą przeszłością. Tymczasem — publicystyka katolicka Ameryki wciąż się nieomal „nie liczy" w skali kraju. Tygodniki takie, jak „The Commonweal" czy „America", a także niektóre miesięczniki zdobyły wprawdzie pewne wstrzemięźliwe uznanie środowisk intelektualnych, nawet i one jednak wciąż nie są równorzędnymi partnerami w dialogu publicystów najpoważniejszej klasy.

Dlaczego tak się dzieje? Żadna chyba z proponowanych w Ameryce odpowiedzi nie jest ostateczna i wyczerpująca. Niemniej warto z pewnością zapoznać się z niektórymi z nich, ilustrują one bowiem nie tylko bardzo istotne zagadnienia amerykańskiej twórczości, ale także sam sposób myślenia katolików tamtejszych.

W jednym z jesiennych numerów tygodnika jezuitów „America", pod nagłówkiem „Dlaczego katolicy nie piszą", ukazały się wypowiedzi trzech redaktorów tego pisma. Reasumują one, jak się wydaje, najczęściej spotykane punkty widzenia. Oto one:

„Przez »pisanie« rozumiem nie tylko literaturę piękną, ale wszelki poważny, twórczy udział w dialogu intelektualnym, jaki toczy się w każdym kulturalnym społeczeństwie, pisze L. C. Mc Hugh. Dorobek intelektualny i literacki danej grupy stanowi więc wskaźnik jej dynamiki w poszukiwaniu, a także we współtworzeniu dobra, piękna i prawdy".

Przechodząc do odpowiedzi na pytanie czemu ów wskaźnik jest tak niski dla katolików L. C. Mc Hugh podkreśla, że impulsem twórczości

literackiej, jak też twórczości humanistycznej w ogóle jest zawsze „zajęcie stanowiska" wobec opisywanego świata. „Coś musi uderzyć pisarza jako dobre, jako złe, lub chociażby jako zadziwiające aby powstała powieść. Intelektualista musi widzieć sprawy pod jakimś kątem, aby stworzyć koncepcję lub choćby frapującą syntezę". Katolicy jednak, zdaniem Mc Hugha są wciąż niejako zaskoczeni przez rzeczywistość amerykańską i właściwie nie mają zdania na jej temat. Są „jak człowiek, który nie całkiem rozumie język otoczenia, obserwuje z nieufnością zjawiska i obyczaje a zarazem przeczuwa w sposób bliżej nieskrystalizowany, że w cywilizacji, w której się znalazł i która narasta i kształtuje się prędzej niż jego oceny jest sporo wartościowych elementów..." Katolicki „model" myślenia i działania we współczesnych warunkach USA nie doszedł więc jeszcze do pełnego samookreślenia. Dopóki to nie nastąpi, zajęcie stanowiska, leżące u podstaw twórczości jest niezmiernie utrudnione: z jednej strony katolicy amerykańscy obawiają się zagubienia istotnych wartości swego światopoglądu i swych tradycji, z drugiej zaś nie chcą też odcinać się od wszystkiego co współczesne i „amerykańskie", a przeciwnie nawet, czują się dziś Amerykanami bardziej może niż pięćdziesiąt lat temu, a ich ambicje obywatelskie i polityczne rosną gwałtownie. Krytyczny stosunek do podstaw „katolickiego getta" jest więc już faktem, a jeszcze faktem nie jest pozytywna koncepcja cywilizacji która pozwoliłaby na pewne i śmiałe zaangażowanie się w problematykę kultury.

Brak katolickiej literatury i katolickiej humanistyki w Ameryce tłumaczy się więc, w ujęciu Mc Hugha, niezmiernie istotnym, choć ukrytym głęboko zapóźnieniem tamtejszego katolicyzmu, tak na pozór „nowoczesnego". Posługując się bardzo sprawnie narzędziami współczesnej cywilizacji, katolicy amerykańscy nie zdołali, jak dotychczas, wypracować jej naprawdę własnej i twórczej oceny. Nic dziwnego, że będąc zarazem bardzo lojalnymi katolikami — muszą czuć się niepewnie na terenie „pisania", które — w tym sensie, jaki ma na myśli Mc Hugh, — jest przede wszystkim sprawą ocen.

Redakor działu recenzji „America", Donald R. Campion, koncentruje uwagę na nieco innym aspekcie problemu, związanym jednak także z „kryzysem koncepcji": na polityce wydawniczej.

„Szkolić dobrych pisarzy — czytamy — to zaledwie połowa roboty, choć, moim zdaniem, bardzo istotna połowa. Pozostaje — szkolenie publiczności. Literatura jest taka, na jaką zasługują czytelnicy. Trzeba więc wdrożyć odbiorców katolickich do tego, aby żądali dzieł najwyższej klasy. Będą ich żądać, jeśli ich tego nauczymy. Nauczymy ich zaś nagradzając i propagując w naszej publicystyce i w naszych szkołach autentyczne wartości artystyzne. Trzeba sobie powiedzieć szczerze, że jak dotąd nie robimy tego wcale. W dziedzinie katolickiej krytyki literackiej panuje nowa wersja bardzo już starej herezji, która polegała na

swoistej gloryfikacji »ducha«, prowadzącej do lekceważenia i pogardy »ciała«. Nasze książki i artykuły oceniane są więc najczęściej jedynie według tego, jaki jest »duch«, czyli poglądy moralne i religijne autora. Z chwilą gdy autor jest ponad wszelką wątpliwość »po stronie aniołów«, krytyka jego dzieł jest niedopuszczalna, nawet wtedy, gdy ich poziom artystyczny i kulturalny jest od »aniołów« bardzo daleki. Nic dziwnego, że nabywanie literatury katolickiej ukazywane jest coraz częściej czytelnikom jako rodzaj obowiązku religijnego, bynajmniej nieintelektualnej natury: książki katolickie »trzeba kupować«, tak jak się płaci składki na dobroczynność lub na parafię. Jest to rodzaj aktu lojalności, jeśli nie po prostu pokuty... Takie rozumienie naszej własnej literatury i publicystyki nie może być bez wpływu na wymagania publiczności: nie oczekuje ona niczego oprócz bezbłędności doktrynalnej (którą zresztą skrupulatnie kontroluje). Nawet ten, kto szuka wartości artystycznych i umie je rozpoznać, przyzwyczaja się do myśli, że ich »właściwe miejsce« jest gdzie indziej: nierzadkie są przecie wypadki, gdy motywując swą dezaprobatę tej czy innej pozycji, czytelnicy piszą wyraźnie, że nie raziłaby ich ona wcale, gdyby była świecka".

Pogodna wiara D. R. Campiona w możliwości „szkolenia" pisarzy i „manipulowania" gustami publiczności może zapewne wzbudzić niejedno zastrzeżenie w naszej stronie świata. Porusza on jednakże zjawisko bardzo znamienne. Jednostronność, a nawet ciasnota ocen krytyków i publiczności katolickiej płynie niewątpliwie z tego samego źródła, o którym pisał L. C. Mc Hugh: z troski o czystość katolicyzmu. Ilekroć jednak lęk o „czystość doktrynalną" staje się nadmierny i zaczyna wymagać poświęcania bezspornych ludzkich wartości, jest to sygnał, że gdzieś jest błąd. Albo w doktrynie, albo w jej interpretacjach.

Doktryna katolicka, jak wiadomo, nawet w oczach jej krytyków, nie może w żaden sposób uchodzić za niewspółmierną z wielką sztuką i wielką literaturą. Świadczy o tym dostatecznie wymownie historia kultury naszej ery. Pozostaje więc błąd interpretatorów. I tu znów powrócić trzeba do tezy Mc Hugha o „zapóźnieniu koncepcji" katolicyzmu amerykańskiego. Zapóźnienie to, jak widzimy, nie tylko osłabia samą dynamikę twórczą, ale także zawęża i obniża kryteria krytyków literackich i samych czytelników. Nie może być zresztą inaczej. Światopogląd, który przestaje — choćby przejściowo — być pełną i konkretną koncepcją życia, musi stawać się w wielu punktach martwą literą. Każda zaś martwa litera, nawet gdy najpiękniej brzmi, musi dławić żywą twórczość.

Redaktor działu literackiego „America", Harold C. Gardiner, widzi przyczynę literackiego nieurodzaju w specyfice tradycji katolicyzmu

amerykańskiego. Zarówno trudne warunki katolików w czasach, gdy byli oni ubogą i źle widzianą grupą imigrantów, jak i ogólna atmosfera „pionierskiego" okresu uprzemysłowienia, złożyły się na pewien model katolika, przyjęty jako pożądany, i co gorsza — jako wystarczający. Główną cechą owego „modelu" jest — jak pisze H. C. Gardiner — „mentalność aktywisty". Miłość ludzi i miłość świata przedstawia się więc katolikom amerykańskim głównie w kategoriach działalności praktycznej i organizacyjnej i przede wszystkim działalność tego właśnie typu wydaje im się „realna", „poważna" i „godna mężczyzny".

„Tymczasem korzeń twórczości — pisze H. C. Gardiner — i korzeń wszelkiej myśli porządkującej i interpretującej zjawiska świata tkwi w kontemplacji. Nawet aktualna publicystyka, chwytająca w lot wątki spraw przebiegających w telegraficznym tempie, będzie zaledwie płaską rejestracją, jeśli refleksyjny dystans autora, w istocie swej kontemplacyjny, nie wzbogaci jej o własny ład i perspektywy".

Zanik zmysłu kontemplacji w postawach i mentalności katolików amerykańskich powoduje, jak twierdzi H. C. Gardiner, tak duże lekceważenie „niesprawnej" i „niemęskiej" twórczości artystycznej, że popularne dawniej literackie pisma uniwersyteckie, w których debiutowało tylu młodych pisarzy, uważane są obecnie za rzecz właściwą co najwyżej dla żeńskich *college'*ów. Wydaje się jasne, że taki stan rzeczy nie tylko wywiera wpływ na ogólny poziom literatury i humanistyki katolickiej, ale warunkuje także głębokie tło jej kryzysu, o którym pisze Mc Hugh. Jeśli bez „ziarna kontemplacji" nie jest możliwa nawet dobra publicystyka, to poważne przemyślenie katolicyzmu w złożonym kontekście nowej cywilizacji jest tym bardziej zadaniem ponad siły „stuprocentowych aktywistów". Tymczasem zaś, jak wskazuje na to zadziwiający niedowład intelektualny najsprawniejszej przecie i najnowocześniejszej wspólnoty katolickiej świata, jest to zadanie nie tylko niezmiernie praktyczne, ale też chyba — nie cierpiące zwłoki. Brak pisarzy czy brak intelektualistów katolickich nie jest jedynie kłopotem prestiżowym, który nadrobić mogą inne osiągnięcia — jak liczby szkół czy instytucji. Trzeba widzieć w nim przede wszystkim symptom niepokojącego usychania kulturotwórczej dynamiki amerykańskiego katolicyzmu. Dlatego też słuszny jest chyba niepokój tamtejszych publicystów: musi być coś nie w porządku ze światopoglądem, w którym pisarze przestają pisać dobre książki, a intelektualiści — mieć zdanie. Choćby w imię takiego światopoglądu powstał najbardziej imponujący aparat technik i instytucji, może on się okazać pewnego dnia kolosem na glinianych nogach.

mg

ODRODZENIE, BERENSON I MY

Napisał kiedyś Wells, że nieodzowny dla życia kultury jest *private gentleman:* to znaczy taki typ człowieka, który ani nie poświęca się bez reszty organizowaniu wymian i kontaktów naukowych lub artystycznych, ani z wartości kultury nie robi businessu, ani nie zamyka się w zawodowym humanizmie, produkując rok w rok tyle a tyle tomów lub wygłaszając tyle a tyle wykładów. *Private gentleman* jest człowiekiem kulturalnym, bo tak mu się podoba.

W jesieni tego roku umarł Bernard Berenson, znakomity *private gentleman* naszych czasów. Jego „prywatność" nie przeszkodziła mu osiągnąć stopień fachowości większy, niż się to zdarza wielu osobom, obarczonym licznymi tytułami naukowymi; zamiłowanie do sztuki pozwoliło mu również uzbierać nie małą fortunę. Ale motorem działalności Berensona nie były ani pieniądze, ani gromadzenie wiedzy. Jego postawę najlepiej charakteryzuje testament, którym piękną swoją willę pod Florencją, „Tatti", i wspaniałe zbiory sztuki włoskiej XV wieku zapisał uniwersytetowi harvardzkiemu.

„Świat zachodni — mówi w testamencie Berenson — spieszy się dzisiaj bez ładu i składu. Ani odrobiny miejsca nie zostawia spokojnemu wczasowaniu. Niemożliwe są studia bez gorączki i medytacja, powolne dojrzewanie myśli, doskonalenie postawy każdego człowieka. Pragnę stworzyć społeczność, która da możność spokojnego wczasowania co najmniej szesnastu szczególnie uzdolnionym studentom. Należy ich wybrać spośród młodzieży, która interesuje się sztuką, literaturą, filozofią i historią nie tylko z punktu widzenia „naukowego", lecz w sposób empiryczny, tj. opierając studia na bezpośrednim kontakcie z dziełem sztuki, na miłości do tego dzieła — w żadnym razie nie na kompilacjach. Chciałbym zapewnić tym studentom na przeciąg czterech lat wszelkie możliwości, by dojrzało w nich powołanie *écrivain d'art* lub profesora, by stali się zdolni rozumieć wszystkie dziedziny sztuk plastycznych lub literatury, nie wyłączając beletrystyki i poezji. Nie należy popierać studiów, które by wynikały z samej skłonności do studiowania.

Mam nadzieję (muszę przyznać), że pensjonariusze mej willi będą kontynuować to, co próbowałem robić przez całe życie, co ledwo zacząłem robić... Pragnąłbym, żeby zainteresowali się tym, jak kolejne pokolenia oceniały danego malarza i jego dzieło — zamiast poświęcać zbyt wiele czasu na rekonstrukcję rodowodu jakiegoś obrazu. Jednym słowem — chcę , aby moja Fundacja popierała studia raczej estetyczne i humanistyczne, niż historyczne i filologiczne. Stypendyści będą musieli mieszkać razem przez sześć miesięcy w roku, stanowiąc społeczność — wspólnotę intelektualną. Nic tak nie otwiera umysłu i serca, jak swobodna dyskusja wśród zdolnej młodzieży, która w ten sposób konfrontuje różne tradycje

i style życia. W ciągu pozostałego semestru niechaj studenci podróżują wedle woli, aby zbierać nowe przeżycia lub sprawdzać zasadność wrażeń dawniejszych. Pragnąłbym, by nie przekraczali granic naszego starego świata: na wschodzie — Eufratu, na południu — Egiptu i wielkich pustyń afrykańskich..."

Bernard Berenson (nazywano go popularnie „Bi Bi", zanim Brigitte Bardot ujrzała światło dzienne; jakież piękne refleksje nasuwa zestawienie tych dwojga) urodził się w roku 1865 na Litwie, więc w tej części naszego kontynentu, skąd litewska, łotewska czy białoruska emigracja żydowska przyniosła Europie i Ameryce tylu wybitnych, czasem świetnych artystów (w Paryżu przede wszystkim Chagall i Soutine, w Stanach — Hyman Bloom, Peter Blume, Morris Kantor, Ben Shahn, Max Weber). Wkrótce potem jego rodzice wywędrowali do Bostonu. Berenson studiował na uniwersytecie harvardzkim, zainteresowania jego kierowały się wówczas głównie ku literaturze. Dopiero stypendialna podróż do Włoch zadecydowała o jego życiowym powołaniu. W roku 1894 wydał pierwszą swoją książkę — o weneckich malarzach Odrodzenia, dwa lata później (Berenson miał 31 lat) ukazało się rewelacyjne dzieło o malarzach florenckich, po kilku dalszych latach — praca o malarzach Włoch środkowych. Najsłynniejsza może książka Berensona nosi tytuł „Rysunki malarzy florenckich" (1903): jest to obszerne studium syntetyczne, połączone z katalogiem rozumowanym. Drugie wydanie „Rysunków" (1938) zawiera z górą tysiąc ilustracji.

W ciągu dalszych lat pięćdziesięciu Berenson pisał prace na ogół krótsze, artykuły mające nieraz pozór przyczynków; w ostatnich czasach opublikował wspomnienia („Szkic do autoportretu") i rozważania estetyczne.

Ale każde niemal jego słowo było bombą, rzuconą w świat historyków sztuki, krytyków, zbieraczy, kustoszów, handlarzy. Tak się złożyło, że znawstwo Berensona i jego nadzwyczajny instynkt artystyczny rozwijały się równolegle z niebywałym rozkwitem muzealnictwa i handlu sztuką: zwłaszcza kiedy wielkie fundacje amerykańskie jęły obrastać zbiorami a dzieło sztuki stało się drogocenną lokatą,[1] opinie Berensona nabrały dosłownie wagi złota. Tym bardziej, że rządziła nimi zawsze miłość prawdy i miłość sztuki — żadne względy uboczne nie miały dostępu do willi „Tatti". Jego trzydziestoletnia spółka ze słynnym angielskim *marchandem*, Duveenem, pękła z trzaskiem kiedy Duveen odkrył w Wenecji „Adorację pasterzy", którą przypisano wielkiemu Giorgione. W roku 1930 amerykański bogacz Mellon postanowił kupić obraz za 15 milionów franków, zastrzegając sobie ekspertyzę Berensona. Duveen przywiózł Berenso-

[1] Zauważył niedawno pewien spec od handlu sztuką, że kilka jabłek Cézanne'a stanowi dziś finansowy ekwiwalent kilkunastu stuleci pracy niekwalifikowanego robotnika.

nowi obraz na Cypr. Ekspertyza trwała tydzień — wreszcie Bibi orzekł ku wściekłości Duveena, że obraz wyszedł spod pędzla młodego Tycjana. Mellon miał już sporo Tycjanów i przestał się interesować „Adoracją". *Marchand* sprzedał ją wówczas innemu milionerowi, a dziś obraz widnieje w waszyngtońskiej *National Gallery* z podpisem: „Giorgione". Na złość Berensonowi.

Rzadki to wypadek, by jego opinia nie odzierżyła placu. Na ogół — jak sam powiada z pewnym niesmakiem — uważano go za coś w rodzaju chiromanty od wczesnego renesansu. Bo też niezliczone berensonowskie zmiany atrybucji nabierały dla laików — gdy później potwierdzał je dokument z epoki — cech prawie magicznych. Uderzało to zwłaszcza wtedy, kiedy Berenson „tworzył" malarza: m. in. był taki Alunno di Domenico („uczeń Dominika"), którego Berenson wykoncypował, przypisując mu szereg prac — aż kiedyś pewien franciszkanin znalazł w zakamarkach swego klasztoru stare papiery, które potwierdziły istnienie „Alunna" i autorstwo wszystkich dzieł, wyliczonych przez Berensona: artysta nazywał się Bartolomeo di Giovanni.

Innym słynnym tworem Berensona był Amico di Sandro („Przyjaciel Sandra" Botticellego). Berenson obarczył go autorstwem sporej ilości znakomitych obrazów, atrybuowanych przedtem zwłaszcza Botticellemu i Filippino Lippiemu. Amico stał się malarzem poszukiwanym przez największych zbieraczy i niezmiernie cenionym, póki Berenson nie doszedł do wniosku, że się pomylił. Zamordował wówczas Amica jednym pociągnięciem pióra, jak zwykle pierwszy prostując swoją pomyłkę.

Wkład Berensona w znajomość malarzy takich, jak m.in. Antonello da Messina, Giovanni Bellini, Filippo Lippi, Carpaccio, Perugino, Lotto, Sassetta — jest ogromny. O dwóch ostatnich można powiedzieć, że Berenson wydobył ich z kompletnego zapomnienia (a słynny poliptyk franciszkański Sassetty — z piwnicy w jakimś antykwariacie).

Interesował się nie tylko renesansem. Wcześnie kupił obraz Matisse'a. W roku 1909 ostro się rozprawił z jakimś pismem amerykańskim, które atakowało francuskiego malarza. Zwalczał wówczas zbytnie zainteresowanie publiczności tematem obrazu, wyrazem twarzy malowanych postaci. „Z młodzieńczą pewnością siebie twierdziłem bez wahania, że teraz trzeba malować i rzeźbić postacie bez głowy. Od tego czasu zmieniłem zdanie", mówił z uśmiechem pod koniec życia. Kolekcjonował niemal wyłącznie artystów Odrodzenia. „Proponowano mi dawno temu nabycie stu płócien Cézanne'a za czterysta franków. Byłby to świetny interes, lecz nie wiedziałem, gdzie umieścić te obrazy. Poradziłem więc jednemu z mych przyjaciół, by je kupił... Nie żałował tego. Ale kocham wszystkie epoki sztuki... Może najlepiej czuję się z Grekami".

W jakiej mierze wzbogacił się i zmienił nasz stosunek do przeszłości dzięki Berensonowi?

Można by od biedy — z wielkim uproszczeniem — podzielić spojrzenie na renesans żyjących dziś pokoleń na cztery kategorie lub raczej cztery punkty widzenia. A pamiętajmy, że spojrzenie na renesans w dużym stopniu warunkuje nasz stosunek do sztuki w ogóle.

1. Spojrzenie klasyczno-akademickie. W czasie kiedy Berenson wybierał się do Włoch, nasz Stanisław Witkiewicz pisał: „Zniszczony barbarzyństwem chrześcijaństwa średniowiecznego, świat klasyczny zemścił się w końcu, skrępowawszy w więzy swoich form pyszną rasę geniuszów Odrodzenia". Odrodzenie zaczynało się dla niego wraz z Leonardem da Vinci; to, co było przedtem, to „zimne i sztywne mozaiki bizantyjskie", które z kolei „ustąpiły miejsca rzewności i przeczuleniu średnich wieków". Takie opinie o *Quattrocento* Witkiewicz dzielił ze swymi najgorszymi wrogami, akademikami. Powszechnie wówczas przyjęte (i dziś jeszcze gdzie niegdzie pokutujące) opinie te wynikały po pierwsze z nieznajomości rzeczy, po drugie — u Witkiewicza — z naiwnego ewolucjonizmu, który rozwój sztuki wyobrażał sobie trochę tak, jak darwinowski rozwój gatunków: „Jeżeli nie codzień rodzą się geniusze — pisał Witkiewicz — to jednak ogólny poziom sztuki ciągle się wznosi... przedstawia ona naturę coraz wszechstronniej i szerzej". Częściej jeszcze tkwi w tego rodzaju poglądach przeciwny ewolucjonizmowi, akademicki idealizm, który upatruje najwyższy, niezmienny wzorzec sztuki w tradycjach antycznych: wielka trójka (Leonardo, Michał Anioł, Rafael) zbliżyła się najbardziej do klasycznego ideału; to, co było przedtem *(Quattrocento)* stanowiło jedynie prymitywne preludium do ich wielkości, to, co przyszło potem (barok) jest stoczeniem się z renesansowego szczytu.

2. Spojrzenie romantyczne. Romantycy mądrzej od klasyków pojmowali, że nie ma jednego ideału sztuki, mądrzej od ewolucjonistów, że trudno mówić o ciągłym jej wznoszeniu się: „Szukajmy we wszystkich epokach i u wszystkich ludów tego, co najgłębiej ludzkie w ich dziełach" (Wackenroder, już w roku 1797). Najsłynniejszym przedstawicielem romantycznego spojrzenia na renesans był Ruskin, który w połowie zeszłego wieku odkrył Botticellego. Jak rozumiano wówczas tego malarza, to najlepiej pokazują przyjaciele Ruskina, angielscy prerafaelici (Rossetti, Millais, Burne-Jones). Może mając w pamięci ich swoistą interpretację *Quattrocenta*, pisał Witkiewicz z irytacją o „rzewności i przeczuleniu średnich wieków".

Dzisiaj zaczyna występować coś jakby neoromantyzm, żywo przypominający Młodą Polskę (wzbogaconą przez freudyzm, surrealizm, egzystencjalizm) w swym zamiłowaniu do niesamowitości, do magii, do czegoś, coby można nazwać „teozofią sztuki". Niechęć neoromantyzmu względem wszystkiego co podejrzanie jasne, co nazbyt racjonalnie skla-

syfikowane, kieruje go ku sztuce przedrenesansowej, egzotycznej, pierwotnej. Malarstwo i rzeźba współczesne pół wieku temu odwróciły się od renesansu ku tym nurtom sztuki, ale szukały w niej raczej nowych, ekspresyjnych form — neoromantyzm szuka w niej tajemniczych treści.

3. Poprzedził to stanowisko intelektualizm, który przed ostatnią wojną ogromnie pogłębił naszą wiedzę o teorii sztuki w czasach renesansu. Spojrzenie intelektualistyczne przyczyniło się walnie do wysunięcia na pierwszy plan Piera della Francesca, który klarowny, niemal abstrakcyjny rygor swych monumentalnych kompozycji opierał o rozległe studia matematyczne, lub Ucella, który z pasją dociekał praw perspektywy i malując słynny „Potop" współpracował z największym teoretykiem XV wieku, Albertim.

4. Na koniec — spojrzenie Berensona. Bibi najpierw oczyścił teren: przeciwstawił się zarówno akademickiemu, idealistycznemu bałwochwalstwu wobec wielkiej trójki, jak również sentymentalnemu ekspresjonizmowi kontynuatorów Ruskina (którego zresztą głęboko podziwiał). Po czym wprowadził własne kryterium: słynne „wartości dotykowe". Dla malarza ważne jest nie tylko widzenie, ale również zmysł dotyku, namacalność świata — twierdził Berenson: ów zmysł ustala trójwymiarowość rzeczy i relacje przestrzenne. Renesans ruszył na podbój bryły i głębi — najwięksi odkrywcy tych dziewicznych terenów, to Giotto i Masaccio.

Zarzucano później Berensonowi z jednej strony, że swoje „wartości dotykowe" rozumiał zbyt zmysłowo, że za mało uwzględniał intelektualną podbudowę sztuki renesansu, że starał się pomijać np. Piera i Ucella. Z drugiej strony zarzucano mu naturalizm podbity klasycyzmem, brak rozumienia dla ekspresji formy, dla symbolicznej wymowy dzieła sztuki. Istotnie, gdyby naturalista Witkiewicz lepiej znał sztukę włoską i czytał Berensona, podpisałby się chyba oburącz pod zasadą „wartości dotykowych"; walcząc z klasyczno-akademicką „policją prawomyślności estetycznej" znalazłby sojusznika w berensonowskiej koncepcji opanowywania przestrzeni. Zarzucano również Berensonowi brak zainteresowań psychologicznych czy socjologicznych, chłodny formalizm. Ale Berenson na jedne zarzuty odpowiada piękną książką o Piero della Francesca, na drugie — odkryciem wzruszających „prymitywów" sieneńskich, wywyższeniem Sassetty. To prawda: Bibi był hedonistą, smakoszem, elegantem, klasykiem — ale z jaką nieustającą pasją, z jakim humorem i z jak subtelnym znawstwem umiał w epoce wstrząsów i chaosu bronić ładu i umiaru w sztuce, odkrywczej przenikliwości patrzenia na świat, szukania harmonii w człowieku. Nigdy zresztą nie zasklepiał się w jakiejś doktrynie, zbyt wrażliwie odczuwał dobre malarstwo. Sam opowiada,

jaką rewelacją było dla niego przybycie do Bostonu arcydzieł plastyki chińskiej: pojął wówczas naturalistyczne i ewolucjonistyczne ograniczenia swej teorii „wartości dotykowych" i bodajże pod wpływem Chin zwrócił się do... Sieneńczyków. Hierarchia malarzy renesansowych, jaką ustalił pół wieku temu, ostała się właściwie po dziś dzień — i nawet jego przeciwnikom służy za punkt wyjścia, tak jak wiedza Berensona daje im materiał, który mogą teraz po swojemu interpretować. Jeśli wielkie etapy sztuki *Quattrocenta* znaczone są dla nas nazwiskami: Sassetta, Masaccio, Piero della Francesca, Botticelli, Leonardo da Vinci; jeśli wiemy, że nie ma w sztuce biologicznych prawidłowości rozwojowych, ani cyklicznych nawrotów: od prymitywu poprzez szczyt do upadku i znowu *da capo al fine*, tylko są różne sposoby widzenia i kształtowania, różne ośrodki zainteresowań, różne — ale równie wielkie — indywidualności twórcze, to zawdzięczamy to w dużej mierze temu litewskiemu Żydowi, który stał się wzorem anglosaskiego *private gentlemana* i jednym z najwybitniejszych przedstawicieli kultury śródziemnomorskiej, Bernardowi Berensonowi.

J. W.

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

W połowie bieżącego roku „Pallottinum" wydało książkę, której wartości na terenie literatury tomistycznej nie sposób przecenić. Jest to *Realizm ludzkiego poznania* Mieczysława Alberta Krąpca O. P. (Poznań 1959, Pallottinum, s. 652, cena zł 120). Książka składa się z trzech części, poprzedzonych „Ogólnym wprowadzeniem do teorii poznania". Tematyka poszczególnych części przedstawia się następująco: I Pierwsze etapy krytycznego myślenia, II Heureza myśli, III Ontologia ludzkiego poznania. Poza tym książka zaopatrzona jest w wykaz bibliograficzny, zajmujący 20 stron, tabele skrótów, indeksy oraz angielski przekład „Ogólnego wprowadzenia".

Rozprawę rozpoczyna analiza zdrowego rozsądku oraz omówienie stosunku, w jakim pozostaje on względem myślenia naukowego, w szczególności filozoficznego (cz. I, rozdział 1 i 2). Po wykazaniu zasadniczej zgodności myślenia filozoficznego z danymi zdrowego rozsądku, autor przeprowadza analizę i uzasadnia konieczność przyjęcia pierwszych zasad (tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej, przyczynowości i celowości), jako naczelnych praw myślenia i bytu (cz. I, r. 4—7). Osobne rozważania poświęcone są także problemowi prawdy (cz. I, r. 3). Druga część pracy dotyczy przede wszystkim genezy poznania. Dwa zagadnienia wypełniają jej ramy: sprawa indukcji i dedukcji jako źródło poznania naukowego (cz. II, r. 8—10) oraz sprawa poznania zmysłowego, jako źródła poznania w ogóle (cz. II, r. 11—12). Część trzecia wreszcie

zajmuje się bliżej ontologiczną teorią podmiotu poznania oraz analizą istotnych działań i wyników poznawczych.

Mimo wieloraokości poruszanych kwestii, tematyka wszystkich rozdziałów omawianego dzieła oscyluje mniej lub bardziej bezpośrednio wokół jego naczelnego tematu, naświetlając od różnych stron ten sam problem: realizm ludzkiego poznania. Dzięki temu właśnie utrzymana jest nić przewodnia dzieła, powodując że przedstawia ono dość organicznie związaną całość. Ten ostatni moment warto szczególnie podkreślić z tego względu, że niektóre fragmenty książki były w swoim czasie publikowane osobno (w „Collectanea Theologica", „Znaku" i „Więzi"); kto więc chciałby na ich podstawie wnosić coś o poglądach Autora, winien rozpatrywać je w kontekście całości jego teorii, w której dopiero stają się one w pełni zrozumiałe. Inna sprawa, że czy to przez włączenie do książki pewnych partii, pomyślanych uprzednio jako samodzielne całości, czy to na skutek potężnej objętości rozprawy, nie udało się niejednokrotnie uniknąć pewnych powtórzeń, nie zawsze koniecznych z punktu widzenia czytelnika.

Realizm ludzkiego poznania nie należy do książek łatwych. Więcej: miejscami jest to dzieło bardzo trudne, zmuszające nie tylko do wniknięcia w istotę skomplikowanych, a jakże często subtelnie analizowanych problemów, ale i do „przegryzienia się" przez niełatwy w wielu wypadkach i dość zawiły styl autora. Pod tym względem zresztą książka jest bardzo nierówna, są bowiem fragmenty, które cechuje niezwykle jasny i potoczysty wykład. Niemniej można żywić obawę, że tam, gdzie myśl przedstawiona jest mało przystępnie i skrótowo, rodzić się będą duże trudności i nieporozumienia dotyczące odczytania istotnych intencji autora, a niekiedy i zrozumienia takich czy innych terminów, których sens wyznaczony jest przez kontekst. A trzeba przecież pamiętać, że aparatura pojęciowa książki oparta jest na słowniku filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, który nie łatwo opanować w całości nawet przygotowanemu czytelnikowi.

Na tle dotychczasowej tomistycznej literatury epistemologicznej, książka M. A. Krąpca reprezentuje całkowicie nowe potraktowanie zagadnienia. Dotyczy to zarówno samego postawienia naczelnego problemu dzieła, jak i poszczególnych zagadnień szczegółowych, które nabierają częstokroć zupełnie innego znaczenia niż to, jakie przypisywano im dotychczas. Zauważmy na marginesie, że interpretacje tu przedstawione zgodne są zawsze z istotną treścią wypowiedzi św. Tomasza, często natomiast odbiegają od ich tłumaczeń późniejszych; pośród tych ostatnich koncepcje Krąpca posiadają najwięcej punktów wspólnych z poglądami E. Gilsona. Przede wszystkim dotyczy to właśnie problemu realizmu: Krąpiec nie udowadnia — przynajmniej wprost — że poznanie ludzkie jest realistyczne, lecz tezę tę kładzie u podstaw wszystkich swych dociekań.

Uwaga ważna, gdyż jeśli fakt ten się przeoczy, niejednokrotnie mylnie posądzać się będzie autora o błąd koła w dowodzeniu tam gdzie *de facto* żadnego dowodzenia nie ma. Jego trud badawczy idzie natomiast w tym kierunku, by — z jednej strony — uzasadnić niemożliwość innego stanowiska, z drugiej zaś — i to przede wszystkim właśnie — wykazać, jak konieczność realizmu poznawczego jawi się w wyniku poprawnej analizy najbardziej kluczowych problemów epistemologicznych w ogóle. Dodajmy, że hierarchia tych problemów została także ustalona na nowo, a na jej czoło wysunął się problem przedmiotu teorii poznania, postawiony zupełnie inaczej niż dotychczas.

Jedynym założeniem, jakie autor czyni, to *uznanie wartości danych zdrowego rozsądku*. Poza tym, w toku wywodów da się wykryć szereg założeń metafizycznych, dopuszczalnych jednak wobec uzasadnionego przekonania, że teoria poznania nie poprzedza metafizyki, lecz jest w pewnym sensie dziedziną jej podporządkowaną, jako nauka badająca jeden z rodzajów bytu: poznanie ludzkie.

Bogactwo problemów zawartych w omawianej książce nie pozwala na pełne zreferowanie jej treści i w dalszym ciągu recenzji trzeba się będzie ograniczyć do omówienia kilku kwestii najbardziej węzłowych dla problemu realizmu. W nich zresztą zarysowują się najpełniej oryginalność i nowość koncepcji Krąpca. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie są pozbawione tych cech również sprawy pominięte w niniejszym omówieniu, jak choćby analiza i uzasadnienie tzw. pierwszych zasad myślenia i bytu, podniesienie wagi teorii indukcji i opracowanie jej nie w oparciu o założenia jej klasyków nowożytnych (F. Bacon, J. S. Mill), lecz Arystotelesa, a także bodaj najpełniejsze w literaturze tomistycznej opracowanie teorii bytu intencjonalnego, czy wreszcie świetne przedstawienie procesu intelektualnego, pojęciowego poznania.

Co najmniej od czasów sofistów greckich wydawało się, że naczelnym problemem wszelkiej teorii ludzkiego poznania jest sprawa jego wartości. Poglądy sceptyków, a potem wielorakie poszukiwania punktu oparcia do poznania w a r t o ś c i o w e g o, wznowione u progu filozofii nowożytnej przez Kartezjusza, upewniły w tym właśnie przekonaniu. Przejęte też ono zostało przez filozofię neoscholastyczną. Na tle takiego stanu rzeczy teza wysunięta przez o. Krąpca brzmi wręcz rewolucyjnie: zadaniem teorii poznania nie jest badanie wartości poznania. Co więcej, problem ten jest w gruncie rzeczy pseudo-problemem, zrodzonym na skutek monizujących tendencji ludzkiego umysłu, dążącego do wytłumaczenia rzeczywistości w świetle jakiejś jednej, przyjętej najczęściej z góry zasady. To z kolei prowadzić musi do konfliktu tak powstałej konstrukcji myślowej z realną, pluralistyczną rzeczywistością. Konieczna więc stała się odpowiedź na pytanie, czy myśl poznawcza wiernie „oddaje" rzeczywistość, inaczej mówiąc, czy przysługuje jej

cecha poznawczej wartości. Ponieważ zaś — co najmniej od czasów Kartezjusza — za to, co bezpośrednio dane w poznaniu uznano nie transcentną rzeczywistość lecz myśl, więc analiza jej właśnie — w postaci samego aktu poznania — miała dać odpowiedź na tak postawione pytanie. I to właśnie, zdaniem Krąpca jest niemożliwe. Badając wartość własnego poznania posługujemy się przecież w dalszym ciągu poznaniem, a refleksyjny akt poznawczy, skierowany na jakiś akt poznawczy bardziej pierwotny, posiadać będzie tę samą strukturę a więc wszelka krytyka poznania, jako dokonująca się także w poznaniu, nie może dać żadnych pewnych wyników.

Nie trudno zauważyć, że u podstaw przeprowadzonej przez Krąpca krytyki kryje się pewne założenie metafizyczne, dotyczące aktu poznania. Założenie to stwierdza mianowicie, że wszystkie akty poznania, tak „spontaniczne" jak i „refleksyjne", posiadają tę samą strukturę, że ze strukturą tą związana jest ich wartość i że wobec tego prowadzą do równie wartościowych wyników poznawczych (por. s. 55). Współcześni kontynuatorzy kartezjanizmu powiedzieliby jednak zapewne, że innego typu pewność uzyskuje się w akcie poznawczym dotyczącym wyłącznie własnej świadomości, inną zaś w wypadku aktu skierowanego intencjonalnie w kierunku jakiegoś przedmiotu transcendentnego. Na fakt swoistej różnicy między tymi aktami zwrócił zresztą uwagę i Krąpiec, o czym będzie mowa za chwilę.

Co więc ma być przedmiotem teorii poznania, skoro nie jest nim badanie wartości aktów poznawczych? Otóż jest nim „filozoficzne poznanie bytu zwanego ludzkim poznaniem" (s. 58). Takie sformułowanie przedmiotu teorii poznania, chociaż nie nowe we współczesnej filozofii (postulat dokładnego opisu i analizy poznania jako takiego stawia m. in. fenomenologia), stanowi jednak zasadnicze *novum* na terenie filozofii neoscholastycznej, przejętej jak dotąd głównie sprawą w a r t o ś c i poznania. Poza tym sam opis procesu poznania, przeprowadzony przez Krąpca, doprowadzi do wyników zupełnie innych, niż znane rozwiązania idealistyczne.

Uzasadnienia realizmu ludzkiego poznania dokonuje Krąpiec odwołując się do danych zdrowego rozsądku (uznanych za „... do pewnego stopnia negatywną regułę filozoficznego myślenia..." [s. 59]), w świetle których przeprowadzona zostaje analiza samego aktu poznania.

Ponieważ — jak pisze Krąpiec — „wykazując ... i uzasadniając realizm poznawczy, myślenie filozoficzne nie może wyjść z jakichś założeń — dogmatów chociażby najpewniejszych" — (s. 120), jedynym punktem wyjścia powinien być jakiś fakt „stwierdzony z całą oczywistością". „W poznaniu zaś f a k t e m jest właśnie p o z n a n i e". „Należy się więc postawić «w środku świadomości» przypatrywać się własnemu poznaniu i rejestrować to, co świadomie dostrzegamy, analizując działanie poznawcze" (s. 121).

Łatwo zauważyć, że płaszczyzna rozważań, tak idealistów, jak i Krąpca, jest aż do tego miejsca wspólna. Wraz z nimi przyznaje, że refleksja dokonana na własnych aktach poznawczych prowadzi do najpewniejszych wyników, gdyż tak przedmiot poznania, jak i akty poznawcze znajdują się tu na tym samym poziomie. W dalszym ciągu jednak drogi się rozchodzą, bo gdy idealista pytać będzie, jak wobec tego przejść od poznania danych świadomości do poznania rzeczywistości transcendentnej, dla realisty problem ten nie istnieje. Zasadniczym bowiem stwierdzeniem, jakie pojawia się w wyniku pytania o treść przeżycia poznawczego, jest stwierdzenie faktu poznania czegoś, c o j e s t (s. 122). A więc poznanie dotyczy zawsze czegoś, dotyczy przedmiotu, rzeczy, której istnienie jawi się na pierwszym planie w naszych spontanicznych aktach poznawczych, jeszcze zanim stwierdzimy istnienie samej zdolności poznawczej oraz uświadomimy sobie istnienie podmiotu poznającego. „Dzięki poznaniu rzeczy myśl sama może się poznać; bez rzeczy, bez przedmiotu, bez bytu myśl byłaby skazana na wieczne uśpienie" (s. 125).

U podstaw tych stwierdzeń kryją się jednak co najmniej dwa założenia, które skąd inąd mogą doprowadzić do pewnych trudności. Pierwsze z nich dotyczy pewności świadectwa świadomości, „...która jest jedynym autentycznym świadkiem swoich bezpośrednich aktów poznawczych" (s. 127). Otóż, jak już zaznaczono, refleksyjne poznanie, skierowane na akt spontanicznego poznania, charakteryzuje się absolutną pewnością. Ale, jak się wydaje, refleksja może tu stwierdzić bezbłędnie tylko dwa fakty: 1° — że istotnie dokonał się akt spontanicznego poznania, będący bezpośrednim przedmiotem aktu tegoż poznania refleksyjnego, 2° — że w owym akcie spontanicznego poznania można odkryć taką a taką treść. Nie może natomiast przesądzać, czy treść ta, odkryta w sposób pewny przez akt refleksyjny w akcie spontanicznym, „odbija" poprawnie przedmiotową treść transcendentną, ku której skierowany jest sam akt spontaniczny. Chodzi o to, że bezpośrednim przedmiotem aktu refleksyjnego poznania jest właśnie treść dana w akcie spontanicznego poznania, nie jest już nim natomiast relacja, w jakiej ta treść pozostaje względem swego właściwego przedmiotu. Mówiąc konkretnie, nie da się stwierdzić, czy rzecz, której istnienie spontaniczny akt stwierdza, n a p r a w d ę istnieje: można bowiem na przykład uważać, że tylko jawi się ona w poznaniu jako istniejąca, że jako istniejącą ją przeżywamy, albo — jeszcze inaczej — że obdarzona jest ona fenomenem istnienia. I tu właśnie znajdujemy drugie założenie, będące metafizyczną tezą, głoszącą iż istnienie rzeczy, ku której skierowany jest akt spontanicznego poznania, jest zawsze istnieniem realnym. Podbudowę tej przesłanki stanowi przekonanie, że „racją poznawalności rzeczy jest w pierwszym

rzędzie jej istnienie..." (s. 123, przypis 17). Bez rzeczy realnie istniejącej samo poznanie byłoby w ogóle niemożliwe.

Czyż więc jakiekolwiek poprawne ograniczenie się do danych świadomości, bez równoczesnego suponowania pewnych założeń metafizycznych, nie może doprowadzić do uzasadnienia poznawczego realizmu? Typową dla realisty odpowiedź na to pytanie dał m. in. E. Gilson, który w *Réalisme méthodique* przytacza znamienne sformułowanie L. Noëla: „do haka namalowanego na murze nie możemy przywiesić innego łańcucha, jak tylko łańcuch również namalowany na murze".

Jakkolwiek by było, wysunięte powyżej trudności nie przesądzają możliwości uzasadnienia realizmu na innym terenie. Chodzi tu w szczególności o teren poznania zmysłowego, który w myśl tomistycznego empiryzmu jest fundamentalną „częścią" ludzkiego poznania w ogóle. „Akt spontaniczny (...) zmysłowego poznania suponuje obecność przedmiotu i jego aktualne oddziaływanie na podmiot. ...Nie ma bowiem żadnego aktu zmysłowopoznawczego bez oddziaływania przedmiotu na narząd, bez wprawienia w stan czynny samego narządu zmysłowego poznania" (s. 363). Zmysły są bierne, wyłącznie receptywne wobec przedmiotów materialnych, toteż gdyby nie było rzeczy na nie oddziałujących, nie byłoby także faktu zmysłowego poznania. Teza o bierności tego typu poznania znajduje swe uzasadnienie nie tylko w ontologicznej teorii tłumaczącej samą strukturę podmiotu zmysłowo — poznającego, ale wynika z niewątpliwego doświadczenia poznawczego, stwierdzającego receptywne, nie konstruktywne zachowanie się zmysłów wobec rzeczywistości. Można się także przekonać, że poznanie zmysłowe jest zasadniczo bezbłędne. Krąpiec przekonywująco wyjaśnia, że zarzuty przeciw tej podstawowej cesze, powołujące się najczęściej na fakt niedokładności świadczenia zmysłów czy zjawiska halucynacji, oparte są zwykle na nieporozumieniach, w szczególności na nierozgraniczeniu istotnych faz procesu poznania zmysłowego i wymagania od niego więcej, niż ze swej natury może ono dać. Teza o zasadniczej bezbłędności poznania zmysłowego da się uzasadnić także niewprost, poprzez wykazanie absurdalności jej odrzucenia.

Teorii poznania zmysłowego poświęca Krąpiec bardzo wiele miejsca i przedstawia ją w możliwie najpełniejszym naświetleniu. Przy okazji wyjaśnia szereg problemów o podstawowym znaczeniu dla teorii poznania w ogóle, jak np. sprawa przejścia od immanencji do transcendencji poznawczej, sprawa tzw. „obrazów zastępczych", czy wreszcie zagadnienie tzw. jakości pierwotnych i wtórnych. Wydaje się, że właśnie w rozdziałach dotyczących poznania zmysłowego kryją się najbardziej ważkie argumenty przemawiające na korzyść realizmu.

Ale realizm ludzkiego poznania ufundowany jest nie tylko w poznaniu zmysłowym. Zagwarantowany jest on także w poznaniu intelek-

tualnym, w szczególności w procesie tworzenia pojęć i sądów. Spośród tych ostatnich najważniejszymi dla realizmu są tzw. sądy egzystencjalne, władzą zaś wydającą je jest tzw. rozum szczegółowy. Nic więc dziwnego, że rozdział poświęcony jego teorii nosi tytuł: „Rozum szczegółowy węzłowym punktem realizmu poznania". Na czym więc polegają jego funkcje?

Powiedzmy od razu, że teoria rozumu szczegółowego należy do najbardziej ważkich osiągnięć omawianego dzieła, tłumaczy bowiem nie tylko, jak dokonuje się przejście od poznania zmysłowego do intelektualnego, lecz także wykazuje, dzięki czemu zagwarantowana jest prawdziwość intelektualnych sądów o istnieniu rzeczy, mimo że intelekt operuje w zasadzie treściami pojęciowymi, wyabstrahowanymi z realnie istniejących konkretów i nieliczącymi się właśnie z ich faktycznym istnieniem. Przedstawione przez Krąpca rozwiązanie tego trudnego, a zarazem tak kluczowego problemu, jest pierwszą próbą wypełnienia luki, która istniała w neotomistycznych teoriach tłumaczących z realistycznych pozycji powiązanie poznania zmysłowego z poznaniem intelektualnym.

Krąpiec nawiązuje do Tomaszowej koncepcji *vis cogitativa*, wedle której rozum szczegółowy „...pojmuje i stwierdza indywiduum *ut existens sub natura communi*". Rozum ten więc stwierdza istnienie indywiduum, które jest bezpośrednio poznane przez zmysły, rozpatruje jednak jednostkę nie jako indywiduum, lecz w aspekcie realizującej się w niej „natury ogólnej", dostrzegalnej właśnie w poznaniu intelektualnym. Istotną nowością jest przy tym zrozumienie przez Krąpa słowa *existens:* nie tłumaczy je bowiem w sensie „podpadania" pod naturę ogólną (czyli pod jakiś powszechnik), lecz traktuje je jako orzeczenie sądu egzystencjalnego, stwierdzającego realne istnienie jednostki.

W dalszym ciągu Krąpiec wyjaśnia, że samo stwierdzenie istnienia dokonuje się w intelekcie bezpośrednio, bez uciekania się do pomocy specjalnej władzy abstrahującej, czyli intelektu czynnego, koniecznego w wypadku poznawania czystych treści istotowych. Rację takiego stanu rzeczy stanowi n i e m a t e r i a l n o ś ć istnienia, różniącego się realnie od zawierającej materialne uwarunkowania istoty i mogącego — wobec tego — wejść w bezpośredni kontakt (jak akt z aktem) z także niematerialnym intelektem. Niech wolno będzie jednak zasygnalizować, że — jak się wydaje — zawiera się w tym miejscu pewna trudność natury ściśle metafizycznej.

Trudność tę można sformułować w następującym pytaniu: czy niematerialność aktu istnienia rzeczy jest niematerialnością tego samego rzędu, co niematerialność intelektu? Prawdą jest bowiem, że istnienie

realnie różni się od istoty. Jeśli więc istota zawiera w sobie momenty materialne, istnienie jest od nich — na mocy różnicy realnej — wolne. Zwróćmy jednak uwagę, że momenty materialne wypływają w samej istocie przedmiotu z jednego tylko źródła, mianowicie z materii. A więc już forma, różna od materii jak akt wobec możności, jest w pewnym sensie „niematerialna", a związana jest z materią w konkrecie (który wraz z nią współkonstytuuje), zawdzięczając jej przede wszystkim swą jednostkowość i ograniczoność. Czy jednak tego samego losu nie musi dzielić w konkrecie także i akt istnienia, pozytywnie tak samo niematerialny, jak i akt formy, lecz przecież ograniczony całokształtem właściwości (a więc i właściwości materialnych!) istoty, z którą wchodzi w najściślejszy związek bytowy? Przypisanie istnieniu innej „niematerialności" niż formie przedmiotu materialnego prowadzić by musiało do przyjęcia monizmu egzystencji, w którym różne formy, ujednostkowione przez materię, posiadałyby to samo, wolne od konkretnych ujednostkowień istnienie. Bliższa analiza „niematerialności" aktu istnienia doprowadziłaby z pewnością do wykrycia jeszcze innych jego cech swoistych, w porównaniu z pozytywną niematerialnością, a więc duchowością samego intelektu.

Trzeba zresztą zauważyć, że na swoistość niematerialności aktu istnienia zwraca także uwagę Krąpiec, podkreślając, że jest ono w pewnym sensie i „niematerialne" i „materialne" zarazem, dwoistość ta jednak ma być wyznaczona wyłącznie „...zależnie od aspektów w jakich je ujmujemy" (s. 508—509), a nie przez faktyczny stan rzeczy. Kontakt istnienia z intelektem miałby się właśnie dokonać w aspekcie niematerialności istnienia. Wobec tego jednak tym trudniejsze wydaje się ustalenie realnej relacji, której członem byłby z jednej strony pełny substancjalny akt intelektu, z drugiej zaś pewien tylko aspekt aktu istnienia.

Jeśli uwagi powyższe są słuszne, to trzeba by przyjąć, że intelekt tzw. możnościowy kontaktuje się z istnieniem rzeczy tak samo pośrednio, jak i z jej treścią istotową (formą), a funkcja intelektu czynnego, „dematerializującego", czyli uwalniającego określoną treść od wynikającej z materii jednostkowości, potrzebna by była w obu wypadkach, choć w innym — być może — stopniu. Wszystko to nie przekreśla natomiast istotnej roli rozumu szczegółowego. Przeciwnie, wydaje się, że rola ta byłaby wówczas jeszcze bardziej podstawowa.

W końcu niech będzie jeszcze wolno wysunąć pewne propozycje, które, być może, dało by się uwzględnić przy następnym wydaniu książki. Przede wszystkim dotyczą one samego języka, którego ujednolicenie i uściślenie doprowadziło by na pewno do zwiększenia komunikatywności dzieła. Sama konstrukcja pracy zyskałaby może wówczas, gdyby oddzielić analizę źródeł poznania przednaukowego od źródeł poznania

naukowego (indukcja, dedukcja), sprawy te bowiem, choć połączone obecnie w jednej części, stanowią zupełnie odrębne dziedziny badań.

Szkoda wreszcie, że autor nie przedstawił swych dociekań w dyskusji, a przynajmniej na tle osiągnięć współczesnej epistemologii, i to nie tylko tomistycznej. Szersze wykorzystanie odpowiednich prac filozofów współczesnych, w tej liczbie i polskich, z równoczesnym ustosunkowaniem się do ich poglądów, nadałoby dziełu Krąpca walor jeszcze żywszej aktualności. Uwaga powyższa dotyczy także ewentualnego wyzyskania zdobyczy logiki współczesnej (przynajmniej jej aparatury pojęciowej), co być może pomogłoby w sprecyzowaniu i wykładzie niektórych szczegółowych problemów (jak np. teorii sądu).

Wolno chyba żywić nadzieję, że ukazanie się *Realizmu ludzkiego poznania* nie pozostanie bez echa i wywoła dyskusję, która doprowadzi do pełniejszego zrozumienia rozwiązań proponowanych przez o. Krąpca. Problemów wymagających dalszego opracowania i pogłębienia jest zresztą w książce tej wiele; przecież niektóre z nich, jak choćby zagadnienie przedmiotu intencjonalnego, zostały tu postawione w takiej postaci po raz pierwszy w literaturze tomistycznej. Tu zresztą pojawia się jeszcze jeden moment świadczący o wartości omawianej pracy: niedogmatyczne potraktowanie zagadnień i otwarcie perspektyw na możliwości rozwijania poruszonych w niej spraw. I dlatego właśnie wydaje się, że dzieło Krąpca nie tylko wnosi do literatury filozoficznej trwały dorobek swych oryginalnych rozwiązań, ale że stać się może punktem wyjścia dla dalszych przemyśleń podstawowych problemów epistemologicznych.

*

Książka Gilsona, *L'esprit de la philosophie médiévale* powstała z cyklu wykładów wygłoszonych w latach 1931 i 1932 na Uniwersytecie w Aberdeen. Wydana po raz pierwszy w roku 1932, a po raz drugi w 1944, zajęła jedno z czołowych miejsc w filozoficznym dorobku jej autora. Przetłumaczona obecnie na język polski pt. *Duch filozofii średniowiecznej*, stanie się na pewno podstawową pozycją dla tych, którzy interesują się myślą średniowieczną i filozofią chrześcijańską w ogóle. (Etienne Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłumaczył Jan Rybałt, Warszawa 1959, „Pax", s .440, cena 75 zł).

Powiedzmy od razu: jest to najprawdopodobniej najlepsza książka, jaką napisano na temat całokształtu filozofii chrześcijańskiej, a przynajmniej najlepsza spośród tych, które napisano w sposób dostępny dla każdego. Tytuł nie powinien wprowadzać w błąd: choć od strony historycznej ograniczona do średniowiecza, książka Gilsona dotyczy równocześnie najbardziej istotnych problemów filozofii chrześcijańskiej w ogóle. Stąd więc można w jej treści wyróżnić dwa zasadnicze aspekty:

pierwszy — historyczny, dotyczący wkładu filozofów chrześcijańskich w rozwój filozofii, drugi — systematyczny, tłumaczący istotny charakter tego wkładu i precyzujący węzłowe punkty, w których się on dokonał.

Filozofia średniowieczna, która stworzyć miała najdoskonalniejszy przykład tego, co nazywamy filozofią chrześcijańską, wyrosła z dwóch zupełnie różnych tradycji. Pierwsza — to była spuścizna myśli greckiej, przekazana w dziełach Platona, Arystotelesa, Plotyna i stoików, druga, — to zespół prawd objawionych, zawartych w Starym i Nowym Testamencie. Przejęcie zdobyczy pierwszej z nich sprawiło, że jest ona *par excellence* filozofią, nawiązanie do drugiej — że jest filozofią chrześcijańską. Ale tu można postawić zasadniczy zarzut, który istotnie niejednokrotnie stawiano wobec filozofii średniowiecznej: czy tego rodzaju filozofia jest w ogóle możliwa? W szczególności: czy będąc chrześcijańską, a więc z konieczności odwołującą się do prawd ponadrozumowych (ponadnaturalnych), nie przestaje być filozofią, z drugiej zaś strony, czy wobec oparcia się na zdobyczach myśli pogańskiej nie przestanie być filozofią autentycznie chrześcijańską?

Na tej płaszczyźnie, którą nazwaliśmy historycznym aspektem rozważań omawianej książki, Gilson ukazuje, jak przedstawia się ta sprawa w ciągu wieków średnich, od w. II poczynając. Były w myśli chrześcijańskiej tendencje zmierzające do zanegowania, w imię Objawienia, całego dorobku intelektualnego starożytności. Rzecz charakterystyczna, wszystkie te próby doprowadzić miały do rozwiązań prowadzących wprost do herezji. Ale już od czasów Ojców Kościoła przejawiła się tendencja druga, która wziąć miała zdecydowanie górę: dążność do wykorzystania wszystkiego, co cenne i co w świetle Objawienia nie przedstawia się jako fałsz. Oba te nurty zgodne były w jednym: konieczności bezkompromisowego uwzględniania tych prawd, które podane zostały w Objawieniu. Cały wysiłek średniowiecza pójdzie w tym kierunku, by wykazać niesprzeczność tych danych z czysto naturalnymi prawdami rozumu. Co więcej, by wykazać, że pierwsze ukazują perspektywy i tereny, których umysł pozbawiony światła nadprzyrodzonego, nie mógłby dostrzec, ale które jest w stanie zrozumieć i całkowicie racjonalnie wytłumaczyć. Jako przykład posłużyć tu może koncepcja stworzenia z niczego, nie do pojęcia dla filozofów starożytnych, a przecież niesprzeczna wobec prób intelektualnego zrozumienia genezy rzeczywistości. „Bóg wyjawiając w ...prostej formule tajemnicę swego stwórczego działania niejako daje ludziom do rąk jeden z tych kluczy do rozwiązania zagadki, których się długo szuka, choć z góry na pewno wiadomo, że się ich nigdy samemu nie znajdzie, dopóki ktoś ich nie poda, ale których oczywistość — gdy już zostaną podane — narzuca się z nieodpartą siłą" (s. 71—72).

W tym świetle stają się zrozumiałe postulaty głoszące z jednej strony konieczność wiary dla zrozumienia istotnych problemów filozoficznych *(credo ut intelligam)*, z drugiej zaś konieczność zrozumienia dla wiary, poprzez ukazanie rozumowej oczywistości danych Objawienia *(fides quaerens intellectum)*. Nie ma więc sprzeczności między rozumem a wiarą, między filozofią a teologią. To, co odkryli Platon i Arystoteles, zatrzymuje całą swą wartość w porządku czysto rozumowym, jednak pełnię prawdy, przeczutą w ich odkryciach, dostrzec można i uzasadnić dopiero w świetle danych Objawienia, tak samo zresztą jak i tamte oczywistych dla intelektu. Dlatego to najwybitniejsi filozofowie chrześcijańscy, od św. Justyna poczynając, na Dunsie Szkocie kończąc, choć przyjęli wszystkie rzetelne zdobycze starożytności, zachowując nawet formuły, w których były zawarte, zdołali wnieść do filozofii pierwiastki istotnie twórcze i nowe, wyciągając z założeń Platona i Arystotelesa wnioski, których nie mogli oni przewidzieć. Tak na przykład stało się ze słynnym odróżnieniem istoty i istnienia: niesprzeczne wobec założeń i aparatury pojęciowej, wypracowanej przez Arystotelesa, było w filozofii tak długo niepotrzebne, jak długo nie zdawano sobie sprawy z istotnego znaczenia słów *Ego sum qui sum*, których zrozumienie doprowadzić miało do zrozumienia najważniejszej różnicy między Bogiem — Istnieniem koniecznym, a wszystkimi pozostałymi rzeczami istniejącymi jedynie z racji tego, że On utrzymuje je w bycie. Przykładów podać by można o wiele więcej. Czy jednak rozwiązania wniesione na teren filozofii przez myśl chrześcijańską są rozwiązaniami wartościowymi i trwałymi? Także i na to pytanie znajdujemy odpowiedź w dziele Gilsona; okazuje się, że wiele pojęć i założeń najbardziej zasadniczych w filozofii nowożytnej byłoby nie do pomyślenia bez tego, co wypracowała filozofia średniowieczna. Pojęcie Boga, jakie znajdujemy u Kartezjusza, Malebranche'a czy Leibniza, jest tego wymownym, choć bynajmniej nie jedynym przykładem. Zdobyczy średniowiecza nie można nie docenić, nie narażając się równocześnie na niezrozumienie całego biegu dziejów filozofii.

Gdy chodzi o systematyczny aspekt omawianej książki, to przedstawia nam ona wszystkie problemy, które należą do kluczowych zagadnień filozoficznych: filozofia Boga i bytu stworzonego (rozdz. 3—8), filozoficzna teoria człowieka (rozdz. 9—11), teoria poznania (rozdz. 12—13), filozofia mistyki i moralności (rozdz. 14—17) — oto tematy, jakie z łatwością wyróżnić się dadzą w jej treści. Przede wszystkim zaś znajdujemy głębokie rozważania dotyczące samego pojęcia filozofii chrześcijańskiej (rozdz. 1—2). Gilson definiuje ją następująco: „Nazywam więc filozofią chrześcijańską wszelką filozofię, która rozgranicza formalnie obydwa porządki poznania, uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu" (s. 38—39). Zwrócenie uwagi na rozgraniczenie porządku

rozumu i wiary jest niesłychanie ważne: filozofia może uznać wpływ religii, może włączyć nawet taką czy inną tezę religijną do tez swego systemu, jednakże uzasadnić ją musi przy pomocy swej własnej, czysto racjonalnej aparatury naukowej. Te tajemnice wiary, które w ten sposób uzasadnić się nie dadzą (np. dogmat Trójcy, Wcielenia itp.), pozostaną tym samym poza zakresem filozofii. „Treścią chrześcijańskiej filozofii jest zatem zespół prawd rozumowych (podkr. moje — W. S.) odkrytych, pogłębionych lub po prostu ocalonych dzięki pomocy jaką rozum znalazł w Objawieniu" (s. 36—37).

Najważniejszą i najbardziej brzemienną w skutki dla filozofii chrześcijańskiej — a w konsekwencji dla wszelkiej filozofii — jest prawda wyrażona w *Księdze Wyjścia*. Chodzi o imię Boga: *Ego sum qui sum* — Jestem, który Jestem. Zarazem stanowi ona doskonały przykład niesprzeczności zachodzącej między wiarą a rozumem: w określeniu Boga, jako Bytu, który jest, nie ma nic niemożliwego do przyjęcia dla rozumu. Co więcej, filozoficzna analiza rzeczywistości doprowadza do wniosku, że jest to określenie jedynie możliwe do przyjęcia, na konieczność takiego Bytu wskazują bowiem byty, których istnienie nie charakteryzuje się żadną koniecznością. Mimo tej oczywistości jednak, filozofia przedchrześcijańska nie doszła do tego rodzaju określenia Przyczyny Pierwszej.

Z tezy, głoszącej że Bóg jest Bytem, któremu z konieczności przysługuje istnienie, wypływają tak doniosłe konsekwencje, że cała metafizyka chrześcijańska może być słusznie nazwana metafizyką *Księgi Wyjścia*. Gilson szczegółowo pokazuje, jak radykalnym przemianom uległ pod wpływem tej prawdy obraz rzeczywistości, mimo że w dalszym ciągu przedstawiony był w kategoriach pojęciowych, ustalonych przez Platona i Arystotelesa. To samo da się zresztą powiedzieć o szeregu spraw bardziej szczegółowych, takich jak na przykład filozoficzna teoria człowieka kształtująca się pod wpływem dogmatu o zmartwychwstaniu ciał, filozofia moralna pod wpływem nauki o wolnej woli i o wszechwiedzy Boga itd.

Szczegółowe ukazanie motywów, ze względu na które można w ogóle mówić o filozofii chrześcijańskiej, stanowi chyba największe osiągnięcie omawianej książki Gilsona. Ale trzeba jeszcze zwrócić uwagę i na to, jak wiele spraw zostało tu niejako przy okazji sprecyzowanych i wyjaśnionych, ile możliwych nieporozumień zażegnanych „w zarodku". Sensowna dyskusja dotycząca wartości filozofii chrześcijańskiej, istoty i wartości jej elementów i jej całokształtu — może zacząć się dopiero od tego miejsca na którym ustawił ją Gilson. Wprawdzie niekiedy chciałoby się znaleźć jeszcze głębsze uzasadnienie takiej czy innej tezy, sytuacje takie należą jednak raczej do wyjątkowych, a uważna lektura rozprasza najczęściej istotne wątpliwości. Przy tej okazji nie od rzeczy będzie wspomnieć o braku w książce indeksu rzeczowego,

który niejednokrotnie pomógłby przy zestawianiu takich czy innych linii problemowych pod kątem widzenia zainteresowań czytelnika.

Osobno wreszcie wypada podkreślić wartość polskiego przekładu. Jest to bodaj pierwszy polski przekład Gilsona, który czyta się jak ...Gilsona. Świetny, bogaty i „gładki" język sprawia, że książę tę czyta się z prawdziwą przyjemnością. Co najważniejsze zaś, tłumaczenie jest także bardzo wierne i ścisłe pod względem terminologii filozoficznej.

*

Do problematyki poruszonej w pierwszych rozdziałach *Ducha filozofii średniowiecznej* nawiązuje niewielka książka tegoż autora pt. *Chrystianizm a filozofia* (tłumaczył Andrzej Więckowski, Warszawa, „Pax", 1959, s. 95, cena 18 zł). Także i ona powstała z cyklu wykładów, wygłoszonych tym razem dla studentów paryskiego wydziału Teologii Protestanckiej. Myśli dotyczące pojęcia filozofii chrześcijańskiej zostały tu rozszerzone i naświetlone na drodze dyskusji z poglądami, jakie przejawili w tej sprawie Luter i Kalwin.

*

Do pogranicza filozofii i literatury pięknej należy wznowiony obecnie esej Gilberta Keith Chestertona, *Święty Tomasz z Akwinu* (Tłumaczył Artur Chojecki, Warszawa, „Pax" s. 208, cena 20 zł).

Trudno w kilku słowach wyczerpać bogactwo treści zawartej w tej książeczce, tym bardziej zaś zdać sprawę z jej uroczej, pełnej życia i słynnego humoru atmosfery. Ograniczam się więc do dwóch rzeczy: 1° podania informacji, że doskonałe studium o niej ogłosił P. Mroczkowski, (*Święty Tomasz z Akwinu — „Antropolog" w ujęciu G. K. Chestertona a w poglądach uczonych*, „Roczniki filozoficzne", t. II—III, 1949—50, Lublin s. 377—397), 2° przytoczenia cytatu kończącego to właśnie studium, a zawierającego następującą opinię E. Gilsona: „Uważam tę książkę za najlepszą, jaką kiedykolwiek napisano o św. Tomaszu, nie dającą się w ogóle porównać z jakąkolwiek inną. Tylko geniusz mógł zdobyć się na takie osiągnięcie. Każdy oczywiście przyzna, że jest to „świetna" książka, ale ci nieliczni czytelnicy, którzy spędzili dwadzieścia albo trzydzieści lat na studiowaniu św. Tomasza z Akwinu i którzy sami, być może, ogłosili dwa lub trzy tomy na jego temat, nie mogą nie spostrzec, że tak zwana pomysłowość i dowcip Chestertona zapędziły ich uczoność w kozi róg. On zgadł to wszystko, co oni próbowali wykazać i powiedział wszystko, co oni, mniej lub więcej niezgrabnie, usiłowali wyrazić uniwersyteckimi formułami. Chesterton był jednym z najgłębszych myślicieli, jacy żyli kiedykolwiek; był głęboki, gdyż miał

słuszność; nie mógł nie iść za słusznością, ani unikać pokazania jej w tym, co napisał; ale równocześnie nie mógł przestać być skromnym i praktykować miłości bliźniego; więc tym, którzy go potrafili zrozumieć, zostawił przywilej widzenia, iż miał słuszność i że był głęboki; innych przepraszał za to, że miał słuszność i na wynagrodzenie za swoją głębię stawał się dowcipny".

*

Bibliografia dzieł, które można by objąć wspólną nazwą „wstępów do filozofii", nie przedstawia się zbyt bogato w polskiej literaturze naukowej. Z tym większym więc zadowoleniem powitać trzeba nowe wydanie *Głównych zasad nauk filozoficznych* Tadeusza Czeżowskiego (Wrocław 1959, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, s. 240, cena zł. 30).

Książka pomyślana jest jako wprowadzenie do zagadnień filozoficznych, przeznaczone głównie dla studentów humanistyki i nauk matematyczno-przyrodniczych. Dlatego właśnie porusza te przede wszystkim tematy, które mogą stać się przedmiotem wspólnych zainteresowań przedstawicieli różnych specjalności, pomagając im równocześnie w lepszym zrozumieniu przedmiotów ich pierwszoplanowych zainteresowań oraz pomóc w sprecyzowaniu właściwych dla danych nauk metod badawczych. Stąd najwięcej miejsca zajmują w niej problemy logiczne i metodologiczne (dotyczące struktury wiedzy), poza tym zaś sprawy związane z procesem tworzenia się wiedzy, a wreszcie interesujący i ważny dla każdego zarys teorii postępowania.

Władysław Stróżewski

RÉSUMÉ

Antoni Gołubiew: Les commencements du monde (Fragments du livre intitulé „Adam") 1541

Albert Gérard: Romantisme et stoïcisme dans le roman américain (d'après „Diogène" VII—IX, 1958) 1565

P. Tomasz Podziawo, MIC: Dostoïewski 1580

Il n'est certes pas facile de comprendre Dostoïewski. C'est un être tourmenté, malade (on connait ses névroses, son égotisme exorbitant), divisé au plus profond de lui même par ses contradictions intimes. „Le dualisme est inhérent à la nature humaine — écrivait-il dans une de ses lettres — ...et ce déchirement intérieur je le porte en moi la vie durant. Quel martyre mais aussi quelle joie bouleversante."

Le problème crucial, dont toutes les oeuvres de Dostoïewski portent la marque, est celui de la liberté. D'un côté le dynamisme de la vie, cette poussée vitale, ne connaissant aucune contrainte, nous portant indifféremment vers le sublime ou l'abject, pourvu que s'affirme, unique et mystérieux, le moi qui en dehors de soi ne reconnait aucun maître. Mais il y a encore, non moins fort et inexorable, le sentiment de la nécéssité, d'une coaction à laquelle est soumis le monde et tous ses vivants. Ainsi donc, ces forces vives de tantôt seraient-elles condamnées à tourner dans le vide, à épuiser en vaines phantasmagories leurs efforts inutiles pour finalement se perdre dans l'absurde?

Visions de cauchemar auxquelles le grand art de l'écrivain prête une saisissante réalité. Elles sont bien le reflet de ses propres angoisses, le cri de son âme torturée.

Dostoïewski pressentait-il une sortie du dilemme? Ses créations appellent une race élue d'hommes régénérés et purs, capables d'enlever la souillure du monde. Le drame de Dostoïewski ce fut que cette recherche de la Beauté parfaite et des chemins qui y mènent n'aboutít pas, car des influences extérieures, s'y sont opposées.

On a beaucoup écrit sur l'ignorance où était Dostoïewski du christianisme historique comme de sa haine maladive du catholicisme. Diverses influences se croisent ici: les slavophiles, leur conception de l'orthodoxie et leur exaltation du peuple russe dont ils opposent les qualités à „la pourriture de l'Occident"; l'anticléricalisme de certains écrivains occidentaux; mais surtout, peut-être, les idées philosophiques de Bieliński, Hercen ou Czernyszewski avec leur revêtement scientifique et athée. Cette affirmation du rationalisme scientifique et du réalisme déteignit sur Dostoïewski, lui rendant désormais impossible la foi simple et pure. Incapable par ailleurs de donner à ses aspirations les assises solides d'une pensée réfléchie et qui sait synthétiser, il se réfugie dans l'irrationnel et, pour étreindre la réalité, il oppose à ces „preuves" les pressentiments obscurs de son âme.

Mais il y a encore autre chose. Ses tourmentes lui faisaient envisager la surhumaine perfection du Christ et cela l'attirait inconsciemment. Ne voulait-il pas écrire une vie du Christ dans lequel il voyait probablement cet être pur, souverainement libre et en dessus de toute loi qu'il appelait de toute son âme? Ce qui ne veut pas dire qu'il l'acceptât comme Maître unique de toute destinée.

L'auteur développe toutes ces vues se limitant sciemment au seul problème important selon lui, celui qu'il présente au début de ces pages. Il le fait en polémisant avec d'autres critiques de l'oeuvre de Dostoïewski, notamment Żakiewicz (cfr. Znak nr. 59: „Dostoïewski ou la liberté illusoire"), Rogalski, Święcicki et autres.

Stanisław Łoś: St. Augustin en son temps 1610

On a déjà beaucoup écrit sur Saint Augustin. Le présent essai ne constitue pas, à proprement parler, une nouvelle contribution au sujet. Plus modestement, il vise à replacer le saint dans son milieu, le montrer tributaire de son époque.

Voici d'abord — simple rappel — quelques dates. Elles jalonnent le lent effritement de l'empire romain: en 395 mort de Théodose le Grand, en 406 invasion de l'Empire d'Occident par les tribus germaniques, en 410 prise de Rome par Alaric, en 429 débarquement en Afrique des Vandales sous le roi Genséric.

Les causes de ce déclin? L' auteur en mentionne certaines: c'est la vénalité et par suite l'inéfficacité de la bureaucratie

impériale, l'armée mercenaire composée en majorité de barbares, sourtout manque de lien, qui assurerait la cohésion de l'empire. Celui-ci,en effet, n'était pas „patrie" pour les peuples qui l'habitaient. Le particularisme des „civitates" locales restait toujours vivace et l'autorité impériale, subie plutôt qu'acceptée de plein gré. Théodose aurait voulu que le christianisme soit précisément ce ciment d'unité; la religion néanmoins ne relève pas d'autorité temporelle,· elle est le fruit d'une acceptation, libre de contrainte et se canstruit par le dedans, dans l'intime de l'âme.

Nous comprenons alors Augustin, fils, de sa civitas de Tagaste (il l'appelle toujours „patria"), africain de coeur et de sentiment, étranger somme toute à l'empire romain, le conquérant de Carthage et vainqueur de Jugurtha. Il eût peut-être fait sienne la parole de Tite Live: „Imperium mole laborabat sua". Son milieu, quelque chose de mitoyen entre la petite bourgeoisie et la paysannerie aisée, la position de son père, membre du Conseil municipal, qui le faisait compter parmi les „honestiores civitatis", lui donnèrent ce sentiment de honorabilité, sans doute aussi ce désir de faire honneur à sa cité qui le pousseront d'abord vers la carrière universitaire pour le faire ensuite servir Dieu et ceux dont il se sentait responsable.

Avec ses contemporains Augustin est épouvanté par la chute de Rome. Ce n'est cependant pas par patriotisme, mais par ce que c'est l'effondrement de l'ordre établi et source de malheurs pour la population civile. Il s'insurge contre ceux qui y voient le châtiment des dieux. Ceux-ci n'ont même pas aidé leurs fidèles puisqu'ils sont néant, et c'est au contraire dans les temples chrétiens, respectés par Alaric, que les païens ont pu trouver droit d'asile.

Car c'est la Vérité qui sauve et le devoir de la cité est d'y conduire. Elle sera l'incarnation du Royaume, vraie Cité de Dieu, dont les membres unis dans l'amour fraternel s'entreaident l'un l'autre dans leurs besoins spirituels et matériels. C'est l'image même du diocèse chrétien, groupé autour de son evêque, vrai défenseur de la cité (on sait le rôle joué dans ce domaine par plusieurs évêques de l'antiquité), et Augustin en souhaite partout l'extension. La cité terrestre — l'État dirions-nous aujourd'hui — veillerait à la sécurité et au bien commun de tous.

Augustin a vécu comme il a enseigné. Pasteur fidèle, il resta à la tête de son troupeau dans Hippone assiégée et en

partagea les souffrances. Dieu le rappela à Lui avant la prise de la ville, le 28 août 430. Il était âgé de 76 ans. Le crépuscule tombait sur l'empire des Césars, Augustes et Dioclétiens, Constantins et Théodoses. Mais lui ne voyait que l'aurore lointaine de la Cité de Dieu sur terre. Il ne pouvait que la saluer de loin car de combien ne s'en faut-il pas que deviennent chrétiens les fils des hommes.

Maria Garnysz: La chance de l'Europe 1623

L'Europe traverse, on le sait, une phase critique de son histoire. Les peuples qui montent et dont dépend sans doute l'avenir de notre péninsule, sont principalement les peuples d'Afrique et d'Asie. Or ceux qui seront demain les élites d'Outre-Mer sont actuellement en Occident même: on peut chiffrer à 52 000 le nombre des étudiants afro-asiatiques en Europe occidentale. À ce chiffre il faut ajouter environ 15 000 stagiaires qui viennent chaque année se perfectionner dans les usines et les centres de recherches. Quels sont donc les aspirations et les difficultés profondes des jeunes Africains et Asiatiques que la poursuite de leurs études amène à séjourner temporairement à l'Occident? Ils apportent à l'Europe la seule chance de sa grandeur future: la chance d'offirir une aide appropriée aux élites des peuples montants qui seront demain ses partenaires. Qu'est ce qu'on fait de cette chance heureuse?

Après avoir énuméré les facteurs principaux d'ordre politique, psychologique et religieux qui favorisent les options marxistes des étudiants afro-asiatiques et aboutissent souvent à une crise de confiance en Occident et à l'abandon de la foi par deux tiers des baptisés d'Outre-Mer, l'auteur se demande s'il n'est pas à craindre qu'à cause des bévues occidentales, la rencontre entre les élites afro-asiatiques et le vieux monde risque de devenir le germe de suicide d'Europe et non de sa survie.

Tout en offrant ses bourses et sa technique aux futurs partenaires politiques, peut-être redoutables, l'Occident ne parvient pas à s'assurer leur amitié. Quelle est la cause de cette situation paradoxale?

La vraie vocation d'Europe, et peut-être sa seule vocation, est d'essayer d'aggrandir la conception afro-asiatique de l'homme et du monde. .Mais „aggrandir" une conception d'autrui n'est pas la même chose qu'imposer la sienne et les

difficultés de l'Occident avec les étudiants d'Outre-Mer viennent de ce qu'il lui est très difficile de concevoir sa mission autrement qu'en un effort d'assimilation, tandis que l'Afrique et l'Asie n'acceptent et n'accepteront sans doute plus jamais d'être „assimilées" dans un sens culturel ou politique. Les valeurs occidentales ne peuvent donc survivre la montée des peuples jeunes que dans la mesure où elles deviennent les ferments seulement, qui permettraient l'épanouissement de leur propre richesse. Cela peut avoir l'air d'une aspiration très modeste, étant donné le grand prestige culturel et politique d'Europe contemporaine. Mais peut-être c'est précisément dans cette aspiration modeste qu'est le seul salut du grand prestige?

CHRONIQUE

mg: La presse catholique 1632
mg: Le génie créateur et l'habilité 1638
J. W.: La Renaissance, Berenson et nous 1640
Władysław Stróżewski: Les publications philosophiques . . . 1648

Résumé 1662

Często czytelnicy „Znaku" poszukują dawnych numerów „Znaku", których redakcja już nie posiada. W związku z powyższym zwracamy się do czytelników nie kompletujących „Znaku" o powiadomienie redakcji o posiadanych na sprzedaż zeszytach lub kompletach oraz warunkach sprzedaży. Korespondencję prosimy kierować na adres redakcji: KRAKÓW, ul. Sławkowska 32

Do jednego z najbliższych numerów „Znaku" dołączone będą karty tytułowe oraz spisy treści roczników: VII–VIII (1952–1953), IX (1957), X (1958), XI (1959).

TREŚĆ ZESZYTU

ANTONI GOŁUBIEW: POCZĄTKI (fragment powieści pt. „Adam") 1541
ALBERT GÉRARD: ROMANTYZM I STOICYZM W POWIEŚCI AMERYKAŃSKIEJ 1565
KS. TOMASZ PODZIAWO, MIC: DOSTOJEWSKI . 1580
STANISŁAW ŁOŚ: ZMIERZCH I PRZEDŚWIT . . 1610
MARIA GARNYSZ: SZANSA EUROPY 1623

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

mg: Prasa katolicka 1632
mg: Twórczość i sprawność 1638
J. W.: Odrodzenie, Berenson i my 1640
WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Wśród publikacji filozoficznych 1648
Résumé 1662

Cena zł 12.—

